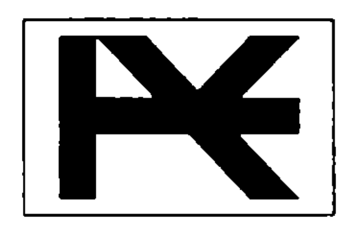
A. J. Ayer:
Hume

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original:
Hume
Esta obra ha sido publicada en inglés por Oxford University Press
Traductor: J. C. Armero

Calle Milán, 38; teléf. 200 00 45; 28047 Madrid
ISBN: 84-206-0317-1
Depósito legal: M-11.025-1988
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Artes Gráficas Ibarra, S. A. Matilde Hernández, 31. 28019 Madrid
Printed in Spain

Prefacio

Con la excepción del breve capítulo biográfico, por cuyo motivo he contraído una gran deuda con el excelente libro del profesor Ernest C. Mossner *The Life of David Hume* («La vida de David Hume»), el libro presente reproduce el texto de las cuatro conferencias Gilbert Ryle que pronuncié en la Universidad de Trent, Ontario, en marzo de 1979. Me complació sobremanera ser invitado a dar estas conferencias, pues Gilbert Ryle fue maestro mío de filosofía, y deseo expresar mi gratitud no sólo a los patrocinadores de las conferencias, la fundación Machette y la *Victoria and Trent Trust Company,* sino también a los miembros del Departamento de Filosofía y a muchos de los colegas de Trent por la cálida hospitalidad que me dispensaron.

Al citar las obras filosóficas de Hume he usado

los textos siguientes, los tres primeros de los cuales se pueden encontrar en rústica *:

A Treatise of Human Nature, editado por L. A. Selby-Bigge; segunda edición revisada por P. H. Nidditch. Incluye los *Appendices* (Apéndices) y *Abstracts* (Compendio) de Hume. Oxford University Press, 1978.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, editado por L. A. Selby-Bigge; tercera edición revisada por P. H. Nidditch. Oxford University Press, 1975.

Dialogues Concerning Natural Religion, editado con introducción por Norman Kemp Smith. Incluye como suplemento *My Own Life* («Mi vida»), de Hume. Bobbs-Merrill, 1977.

Essays Moral Political and Literary, vol. II, editado por T. H. Green y T. H. Grose. Longmans, 1875.

Por deseo de la Oxford University Press he puesto mis referencias a estas obras dentro del texto y entre paréntesis, identificándolas por las letras T, E, D y G respectivamente. Los numerales que siguen a las letras se refieren a las páginas. Mis únicas otras referencias de este tipo son las del libro de Mossner, identificado con la letra M.

---

* Las más recientes, y en algunos casos únicas, versiones castellanas de estas obras son las que a continuación se relacionan:

Tratado de la Naturaleza Humana, edición preparada por Félix Duque, Editora Nacional, 1977.

Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana, edición preparada por Carmen García Trevijano, Revista Teorema, 1977.

Investigaciones sobre el Conocimiento Humano, edición preparada por Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, 1980.

Diálogos sobre la Religión Natural, traducida por Angel J. Cappelletti, Horacio López y Miguel A. Quintanilla, con prólogo de Javier Sádaba, Sígueme, 1974.

A pesar de otras realizaciones literarias, incluyendo su celebrada *History of England,* Hume fue antes y principalmente un filósofo, y aparte del capítulo inicial, que ofrece un panorama de su vida, este libro está dedicado por entero a la exposición de su filosofía.

Doy las gracias al Dr. Henry Hardy, de la Oxford University Press, por encargarme este libro y, una vez más, a la Sra. Guida Crowley por mecanografiar el manuscrito y ayudarme a corregir las pruebas.

A. J. Ayer
10 Regent's Park Terrace, N.W.I.
18 de abril de 1979.

1. Vida y carácter

David Hume, en mi ánimo el mayor de los filósofos británicos, nació en Edimburgo el día, según el calendario antiguo, 26 de abril de 1711. En su postrera obra, *My Own Life,* autobiografía de sólo cinco páginas que Hume compuso en abril de 1776, cuatro meses antes de morir, se enorgullecía de proceder de buena familia por ambas partes. Su padre, Joseph Home, combinó la profesión del derecho con la de propietario de una heredad en Ninewells, Berwickshire, que había pertenecido a la familia desde el siglo XVI. La familia era, como Hume dice: «Una rama del Conde de Home o de Hume» (D 233), que en nuestros días habría de dar el Primer ministro conservador. Su madre, Katherine, era «hija de Sir David Falconer, presidente del *College of Justice*» y uno de sus hermanos heredó el título de par. Este matrimonio tuvo tres hijos, de los cuales David fue

el menor, su hermano John nació en 1709 y su hermana Katherine un año después.

Joseph Home murió en 1713, cuando David era todavía niño. La heredad pasó al hermano mayor y David quedó con un patrimonio de unas 50 libras de renta, que aun en aquellos tiempos no bastaba para hacerlo independiente financieramente. Se decidió que siguiera el ejemplo de su padre haciéndose abogado. La madre no se volvió a casar y administró la propiedad hasta que John alcanzó edad de encargarse de ella. Según todos los testimonios, David fue amantísimo de su madre, así como de su hermano y hermana. La madre era una calvinista ferviente, y crió a sus hijos en esta fe, que David rechazó, junto con toda forma de cristianismo, cuando aún no tenía veinte años. Esto no alteró sus relaciones con su madre, y ello hace pensar que se lo ocultó o por lo menos no lo pregonó. Durante toda su vida fue de disposición apacible y aborreció entrar en controversias públicas o privadas, aunque en absoluto careció de valor a propósito de sus convicciones, por más que fueran heterodoxas, ni fue renuente a expresarlas por escrito. La anécdota de que su madre dijo que «Nuestro Davie es una criatura de buen natural, pero de temperamento muy débil» no tiene a su favor la menor evidencia documental. Si es verdadera puede ser la expresión de un sentimiento de exasperación en el momento de independizarse financieramente de la familia.

En 1723, cuando David Hume aún no tenía doce años, fue con su hermano mayor a la Universidad de Edimburgo. Estuvieron en ella casi tres años completos y volvieron, como era muy corriente en aque-

llos tiempos, sin obtener ningún título. El curso de artes en que estuvieron inscritos comprendía el griego, la lógica, la metafísica y la filosofía natural, ahora mejor conocida por física, como materias obligatorias. También había cursos optativos sobre otras materias, como ética y matemáticas. El nivel de las lecciones parece haber sido bastante elemental, pero es probable que Hume adquiriera en este período algunos conocimientos de la obra germinal de Isaac Newton y John Locke. Lo único que él mismo dice sobre sus estudios universitarios es que «pasó por el curso ordinario de educación con éxito».

De vuelta a Ninewells, Hume intentó entregarse al estudio del derecho, pero muy pronto abandonó el proyecto. Su pasión por la literatura, entendida con la inclusión de la historia y la filosofía, aludida en su autobiografía como «la pasión rectora de mi vida y gran fuente de mi fruición», se mostró fuerte hasta llevarle, en sus propias palabras, a dar en «una insuperable aversión a todo lo que no fuera la prosecución de la filosofía y el saber general» (D 233). Aunque dice que eran Cicerón y Virgilio los autores que estaba «devorando secretamente» en lugar de los juristas, cuyas obras creía su familia que estudiaba, sus pensamientos se encaminaron principalmente a la filosofía, y fue en 1729, cuando sólo tenía dieciocho años, cuando se le abrió «la nueva escena del pensamiento» que se había de desplegar en su primer y al fin más famoso libro, *A Treatise of Human Nature*.

La excitación de este descubrimiento y la intensidad con que trabajó en ello se combinaron para desmejorar la salud de Hume. Su mal era psicosomático y un régimen de ejercicio físico regular, complemen-

tado con una abundante dieta, lo convirtieron, en el término de dos años, de joven «alto, flaco y esquelético» en lo que él describe como el «más lozano, robusto y saludable sujeto visto, con un cutis sonrosado y un semblante risueño». Sin embargo, continuó sufriendo ataques de depresión nerviosa, con síntomas físicos tales como palpitaciones, y los médicos locales, a quienes recurrió a menudo, fueron incapaces de curarlo. Andando el tiempo decidió que le convenía abandonar sus estudios, al menos de momento, a fin de «llevar una vida más activa», y en febrero de 1734 abandonó Escocia y fue a Bristol, donde una compañía de compraventa de azúcar le había ofrecido un puesto de empleado. Su decisión pudo haber estado influida por la circunstancia de que una criada del lugar iba a citarlo en breve ante un tribunal eclesiástico, presidido por su propio tío, como padre de un hijo ilegítimo. La acusación no se consideró probada y ni siquiera en el ámbito local perjudicó su reputación. Hay, en efecto, evidencias posteriores de que las mujeres continuaron atrayéndole, aunque nunca se casó y su talante fue demasiado sosegado, y estuvo demasiado inmerso en sus intereses intelectuales, para tenerlo por enamoradizo.

Aunque en Bristol hizo algunas buenas amistades, no le llevó a Hume más de cuatro meses decidir que la vida del comercio no le acomodaba. Se ha sugerido que lo despidieron por su insistencia en criticar el estilo literario de su patrono (M 90). Sea ello cierto o no, sin duda Hume se alegró de quedar libre para concentrarse en su filosofía. El resultado más perdurable de su estancia en Bristol fue que allí cambió

la ortografía de su apellido de Home a Hume, de acuerdo con su pronunciación.

Una vez resuelto a dedicarse a escribir su *Treatise,* Hume emigró a Francia, probablemente porque allí podría arreglarse mejor con sus pequeños ingresos particulares. Después de una corta estancia en París, donde un compatriota escocés, el Caballero Ramsay, le proporcionó algunas relaciones útiles, pasó un año en Reims y dos años en la villa de La Flèche, en Anjou, emplazamiento del colegio jesuita donde se educó Descartes. Hizo amigos entre los padres jesuitas y aprovechó su amplia biblioteca. Para el otoño de 1737 ya había escrito la mayor parte de su libro, y Hume regresó a Londres a buscar quien lo publicara.

Esto no resultó tan fácil como esperaba. Transcurrió un año antes de que lograra un contrato con John Noon para editar mil ejemplares de los dos primeros «libros», titulados «Del Entendimiento» y «De las Pasiones», por los cuales percibió 50 libras y doce copias encuadernadas. El libro se publicó anónimamente, al precio de diez chelines, en enero de 1739, bajo el título general de *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects.* El tercer «libro», «De la Moral», aún no estaba listo para la publicación. Su aparición se demoró hasta noviembre de 1740, fecha de su publicación, esta vez por Mark Longman, al precio de cuatro chelines.

La acogida del *Treatise* fue muy descorazonadora para Hume. En sus propias palabras, «Jamás el empeño literario fue más infortunado que mi Tratado. *Nació muerto de las prensas,* sin alcanzar siquiera la distinción de provocar las murmuraciones de los fa-

náticos» (D 234). Esto no es enteramente cierto. Es verdad que no todos los ejemplares de la edición de Noon se llegaron a vender en vida de Hume, pero diversos periódicos ingleses y extranjeros dieron noticia de ella y obtuvo tres comentarios de considerable extensión. El problema es que el tono de las reseñas fue predominantemente hostil, y a veces desdeñoso. Hume creyó que la hostilidad procedía principalmente del no entendimiento de sus opiniones, y procuró remediarlo publicando en 1740 un folleto anónimo, al precio de seis peniques, anunciado como *Compendio de una reciente obra filosófica titulada Tratado de la Naturaleza Humana, &c. donde el principal argumento y designio de este libro, que ha encontrado tal oposición, y ha sido presentado bajo tan terrible luz, se ilustran y explican,* pero apareció bajo el título menos agresivo de *Compendio de un Libro recientemente Publicado, Titulado Tratado de la Naturaleza Humana, &c., donde los Principales Argumentos de este Libro se Ilustran y Explican.* Este folleto cayó en el olvido hasta que a fines de los años treinta Maynard Keynes descubrió e identificó una copia, y la publicó con una introducción suya y de Piero Sraffa bajo el título *Compendio del Tratado de la Naturaleza Humana, 1740: Folleto hasta ahora Desconocido de David Hume.* El Compendio presta particular atención a la teoría de la causación de Hume, rasgo, en efecto, por el que el *Tratado* iba a ser posteriormente más celebrado.

Hume llegó a pensar que él mismo era en gran medida responsable del fracaso del *Tratado,* debido a sus defectos de presentación, y posteriormente estuvo dispuesto a repudiarlo. El primer signo de esto

se halla en el prefacio del primero de los dos volúmenes de *Ensayos Morales y Políticos,* publicados respectivamente en 1741 y 1742, en el cual, permaneciendo anónimo, se describe como «un nuevo autor». Los ensayos, sacados a la luz por Andrew Kincaid en Edimburgo y en número de veintisiete, tenían diversos grados de seriedad, y abarcaban un amplio campo de asuntos, incluyendo críticas, costumbres, filosofía y política. Fueron recibidos favorablemente, sobre todo los ensayos políticos sobre temas como «La Libertad de Prensa» y «El primer Principio del Gobierno». Uno que despertó particular interés fue «Semblanza de Sir Robert Walpole», donde lo trata con más aspereza de la que Hume quiso mantener cuando el estadista cayó. Por esta razón, sin duda, no reimprimió el ensayo en ediciones posteriores de la obra. También omitió varias piezas ligeras con títulos tales como «Del Amor y el Matrimonio» y «De la Impudicia y la Modestia».

La publicación de estos ensayos no sólo le dio a Hume algún dinero, en cantidad de 200 libras quizá, sino que le animó a presentarse candidato a profesor de Etica y Filosofía Pneumática de la Universidad de Edimburgo. Fue John Couts, Lord Preboste de Edimburgo y amigo suyo, quien le propuso presentarse en 1744. El ocupante de la cátedra, Alexander Pringle, había sido excedente durante los dos últimos años, sirviendo en el extranjero como médico militar, y su cargo de médico general de las fuerzas de Flandes no parecía compatible con que continuara como profesor en Edimburgo. En el Concejo de la Ciudad no había una oposición abierta a la elección de Hume como sucesor. Pero desgraciadamente Prin-

gle demoró su renuncia hasta que Couts hubo dejado de ser Lord Preboste y los fanáticos, al fin y al cabo ofendidos por Hume, tuvieron tiempo de reunir sus fuerzas. No los aplacó un folleto, titulado *Carta de un Gentilhombre a su Amigo de Edimburgo,* que Hume publicó anónimamente en 1745, donde niega que él hubiera rechazado, en lugar de explicado, la proposición «de que todo lo que comienza a existir ha de tener una causa», o que el argumento de su *Tratado* condujera de ninguna otra manera al ateísmo. La cátedra se le ofreció ese mismo año al amigo y mentor de Hume, Francis Hutcheson, profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, y cuando Hutcheson declinó el ofrecimiento, el Concejo se aplicó a promocionar al sustituto que había estado haciendo el trabajo de Pringle.

Falto todavía de la seguridad financiera que el cargo le habría dado, Hume aceptó el ofrecimiento de un salario de 300 libras al año como tutor del marqués de Annandale, joven noble excéntrico, que pronto habría de ser declarado demente, residente cerca de San Alban a una distancia razonable de Londres. A pesar de las veleidades de su patrono y de la mala inclinación que le mostró un influyente miembro de la familia, Hume estaba lo bastante satisfecho de su posición para estar dispuesto a considerar retenerla incluso con un salario más bajo. No hay duda de que la razón era que le permitía tiempo libre para escribir. Fue en esta época cuando comenzó a trabajar en sus *Ensayos Filosóficos Acerca del Entendimiento Humano,* que posteriormente habría de titular *Investigación Acerca del Entendimiento Humano,* cuyo propósito era mejorar el primer libro del *Tratado,*

y muy probablemente también escribió sus *Tres Ensayos, Morales y Políticos*. Ambas obras se publicaron en 1748.

La *Investigación* está, desde luego, mucho mejor escrita que el *Tratado*, del que más se diferencia en los énfasis que en la argumentación. El central asunto de la causalidad es aproximado al primer plano, y se ocupa menos de lo que ahora contaríamos como psicología. Hay secciones del *Tratado*, como la que versa sobre el espacio y el tiempo, que aquí no tienen contrapartida. Por el contrario contiene un capítulo «De los Milagros» que Hume había omitido del *Tratado* por prudencia. El argumento principal de este capítulo, «Que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal género que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que aspira a establecer» (E 115-116), con sus implicaciones iconoclásticas, procuró a Hume más fama entre sus contemporáneos que ninguna otra cosa de su obra puramente filosófica.

Tres Ensayos, Morales y Políticos, aparecido en febrero de 1748, fue el primero de los libros de Hume a los que éste dio su propio nombre, práctica que desde entonces mantuvo. Los ensayos fueron ocasionados por la rebelión del Joven Pretendiente, y Hume dijo de ellos, antes de su publicación, que «Uno es contra el contrato original, que es el sistema de los Whigs, otro contra la obediencia pasiva, que es el sistema de los Tories: Un tercero acerca de la sucesión protestante, y en él imagino a un hombre que delibera, antes del establecimiento de dicha sucesión, a qué familia se ha de adherir, y que sopesa las ventajas y desventajas de cada una». En realidad

este ensayo sobre la sucesión protestante no se publicó hasta 1752, y en el volumen de 1748 fue sustituido por un ensayo sobre los «Caracteres Nacionales». Hume no era en ningún modo jacobita, pero escribió un panfleto en defensa de su amigo, el Lord Preboste Stewart, que fue juzgado en 1747 por haber rendido Edimburgo a los rebeldes, aunque debido al temor de los impresores el panfleto no se publicó hasta después de la absolución de Stewart.

La disposición de Hume a llegar a un compromiso en su cargo de tutor no le sirvió de nada, pues en abril de 1746 fue despedido, acreedor de un trimestre de salario que posiblemente consiguiera cobrar quince años después. Pensó en volver a Escocia, a un hogar despojado de su madre, muerta, para gran pesar de Hume, el año anterior, pero se lo impidió una oferta de un pariente lejano, el general St. Clair, para trabajar como su secretario en una expedición al Canadá, encomendada al general, cuyo propósito era ayudar a los colonos ingleses a expulsar a los franceses. Mientras la expedición esperaba viento favorable en Portsmouth, Hume fue ascendido de su secretaría a Judge-Advocate (supervisor civil de cortes marciales) de todas las fuerzas bajo el mando de St. Clair. El viento nunca se ponía favorable y la expedición fue desviada a Bretaña, donde fracasó en la toma de la ciudad de L'Orient, pues abandonaron el sitio en el preciso momento en que los franceses decidían rendirse, y volvió sin haber cumplido nada digno de nota. El general St. Clair parece haber sido más desafortunado que culpable, y su conducción de la expedición habría, andando el tiempo, de ser defendida por escrito por Hume contra las burlas de

Voltaire. Una vez más Hume tuvo que esperar muchos años antes de poder sacarle al gobierno la paga debida como *Judge-Advocate.*

Después de disgregarse la expedición, Hume regresó por breve espacio a Ninewells, pero a principios de 1747 estaba de vuelta en Londres, al haber aceptado la invitación del general a servirle como ayudante de campo «en su embajada militar ante la Corte de Viena y Turín». Usó uniforme de oficial, que probablemente no le quedaba bien. Según un irreverente y joven testigo» la corpulencia de su persona entera se adecuaba mejor a comunicar la idea de un munícipe tragaldabas que de un refinado filósofo» (M 213-214). El mismo observador, aunque subsiguientemente orgulloso de conocer a Hume, comentaba la disparidad entre su fuerza mental y el desaliño de su continente y se mofaba de que retuviera «el más marcado y vulgar acento escocés» tanto hablando inglés como francés.

Hume permaneció en Turín hasta fines de 1748; por lo tanto, estuvo ausente de Inglaterra durante el período de la publicación de los *Tres Ensayos,* el primer volumen de la *Investigación* y una reedición de los *Ensayos Morales y Políticos,* que pusieron la base de su reputación literaria. El gran escritor francés Montesquieu, impresionado por los *Ensayos,* envió a Hume un ejemplar de su *L'Esprit des Lois,* y ambos hombres mantuvieron una correspondencia regular durante los últimos siete años de la vida de Montesquieu.

Hume tardó en darse cuenta de que la marea se volvía en su favor, al menos si creemos su autobiografía, donde habla de su mortificación al hallar, de

vuelta en Inglaterra, que ni la *Investigación* ni la reedición de sus *Ensayos* habían logrado mucho éxito. Sin embargo, esto no fue en detrimento, sino en estímulo, de su ambición literaria. De vuelta en Ninewells, completó para 1751 la *Investigación Acerca de los Principios de la Moral,* destinada a sustituir el Libro III del *Tratado,* y considerada por Hume «de entre todos mis escritos históricos, filosóficos o literarios el mejor sin comparación» (D 236). Al año siguiente publicó sus *Discursos Políticos,* y durante este período también comenzó a trabajar en sus *Diálogos Acerca de la Religión Natural* y se entregó a investigar para su *Historia de Inglaterra.* Al mismo tiempo su obra comenzó a atraer críticas. En sus propias palabras, «Cada año me llegaban dos o tres respuestas de Reverendos e Ilustrísimas» (D 235), pero Hume persistió en su resolución de «nunca contestar a nadie».

Esta hostilidad no se extendió, en lo principal, a sus *Discursos Políticos,* aunque no se libraron de ser colocados en el Indice de la Iglesia católica, en 1761, junto con todas las demás obras de Hume. Los *Discursos,* descritos por Hume como «mi única obra que tuvo éxito en su primera publicación», fueron originariamente doce, de los cuales sólo cuatro eran estrictamente políticos. Uno se ocupaba del poblamiento relativo del mundo antiguo y el moderno y los otros siete eran contribuciones a lo que ahora se llama economía. Hume era un fuerte partidario del libre comercio, y sus ensayos en cierta medida prefiguraban la teoría desarrollada por su joven amigo Adam Smith en su célebre libro *La Riqueza de las Naciones,* cuyo

primer volumen leyó Hume con admiración pocos meses antes de su muerte.

En 1751, John Home se casó, y David y su hermana pusieron casa en Edimburgo, en barrio ligeramente más lujoso de lo que su fortuna permitía. Aparte de sus ganancias literarias, sus cargos en Viena y Turín le habían dejado «dueño de casi un millar de libras» y su hermana tenía una pequeña renta privada de 30 libras que añadir a sus 50. Aunque habla de su frugalidad, parece haber llevado una activa vida social. Era invitado por su numeroso círculo de amigos, que incluía a muchos miembros del clero moderado, y correspondía a su hospitalidad. Estaba, no obstante, dispuesto a trasladarse a Glasglow, si hubiera sido capaz de asegurarse la cátedra universitaria de Lógica que Adam Smith había abandonado en 1752 para brillar en la cátedra de Filosofía Moral, pero aunque contaba con el apoyo de otros profesores además de Adam Smith, la oposición de los fanáticos volvió a impedir su nombramiento.

Hume se consoló hasta cierto punto de este fracaso al ser hecho bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo. El salario era de sólo 40 libras al año y Hume rehusó tomarlo después de 1754, cuando los Custodios rechazaron, con el fundamento de que eran indecentes, tres libros que él había encargado, uno de los cuales era los *Contes* de La Fontaine. Hume no dimitió hasta 1757, pero entretanto halló un término medio en dar el dinero a su amigo Blacklock, el poeta ciego. La ventaja del puesto para Hume era que, por estar la biblioteca excepcionalmente dotada, le daba acceso a los libros que necesitaba para la redacción de su historia. Parece que aún tuvo ac-

ceso a la biblioteca después de dimitir su encargo en favor de su amigo el filósofo Adam Ferguson.

Los seis volúmenes de la historia de Hume aparecieron en un orden inusual. Comenzó con los Estuardo, publicándose el primer volumen, que abarca los reinados de Jaime I y Carlos I, y el segundo, que continúa la narración hasta la caída de Jaime II, respectivamente en 1754 y 1756. Los dos siguientes volúmenes, aparecidos en 1759, estaban dedicados a los Tudor, y la obra se completó con la publicación en 1762 de dos volúmenes que se extienden desde la invasión de Julio César hasta la ascensión al trono de Enrique VII. El primer volumen fue un fracaso desde el principio, en parte debido a que su intento de ser justo con ambos bandos en el conflicto entre el Rey y el Parlamento irritó a los Whigs sin satisfacer a los Tories, y en parte, según parece, debido a una conspiración de los libreros de Londres contra la empresa de Edimburgo a la que Hume lo había confiado. Con el tiempo, esta empresa halló aconsejable transferir sus derechos a Andrew Millar, editor habitual de Hume, que entonces sacó los volúmenes subsiguientes. Estos tuvieron mucho más éxito, crítico y financiero. Las cantidades por las que Hume vendió los derechos de los diversos volúmenes sumaron más de 3.000 libras, y los contemporáneos de Hume llegaron a considerar la obra una realización cimera, hasta el punto de que se le estimaba más como historiador que como filósofo. Así, Voltaire no se cansó de decir que «nada se puede añadir a la fama de esta *Historia*, quizá la mejor escrita en lenguaje alguno» (M 318). Un veredicto muy posterior de Lytton Strachey, en un ensayo sobre Hume inclui-

do en sus *Retratos en Miniatura,* según el cual el libro de Hume, «brillante y de peso como era, se debe clasificar antes como examen filosófico que como relación histórica», da mejor en el clavo, pero sigue valiendo la pena leer la *Historia,* aunque sólo fuera por su agudeza y lo bello del estilo de Hume.

En el transcurso de la publicación de su *Historia* Hume sacó en 1757 otro volumen de ensayos titulado *Cuatro Disertaciones.* La más importante era «La Historia Natural de la Religión». La segunda, «De las Pasiones», condensaba y revisaba el segundo libro del *Tratado.* La tercera y cuarta eran «De la Tragedia» y «La Norma del Gusto». El ensayo sobre la norma del gusto tomó el lugar de un ensayo sobre geometría y filosofía natural de cuya publicación le disuadió su amigo Lord Stanhope, que era matemático. Tras descartar el ensayo matemático, Hume planeó elevar a cinco el número de disertaciones, añadiendo a las tres primeras un ensayo «Del Suicidio» y otro llamado «De la Inmortalidad del Alma», pero su editor, Millar, tuvo miedo de las consecuencias de que fueran tomados como nuevos ataques a la religión, y Hume los retiró. Circularon privadamente copias de los manuscritos, pero los ensayos nunca se incluyeron en una edición autorizada de las obras de Hume, aunque en 1777 y 1783 aparecieron versiones no autorizadas de ellos, y se encuentran entre los «Ensayos no Publicados» del segundo volumen de la edición de 1875 de Green y Grose.

En 1758, y de nuevo en 1761, Hume fue a Londres a supervisar la impresión de los restantes volúmenes de su *Historia.* En la primera ocasión se quedó un año largo, y pensó seriamente en instalarse

allí, antes de decidir que prefería la atmósfera de Edimburgo. Fue bien recibido en la alta sociedad y en los círculos literarios, aunque Boswell informa que el Dr. Johnson dijo que en una ocasión abandonó a la compañía no bien Hume se unió a ella. El «aborrecimiento» de Hume por parte de Johnson no impidió, sin embargo, que ambos fueran invitados a las cenas de la Capilla Real sin caer en manifiesto conflicto. En rasgo muy característico, Hume usó su influencia con Millar para asegurar la publicación de la *Historia de Escocia,* escrita por su amigo el reverendo William Robertson, y para promover sus ventas, incluso en posible detrimento de las de su propia obra. Sin embargo, se molestó ligeramente cuando Robertson fue nombrado Historiador Real de Escocia, con preferencia a él.

Al término de la Guerra de los Siete Años, en 1763, el conde de Hertford, primo de Horacio Walpole, fue nombrado embajador en la Corte de Francia. Al serle proporcionado un secretario oficial cuyo carácter no aprobaba, decidió emplear un secretario personal y ofreció el puesto a Hume, a quien no conocía personalmente. Dado que era un hombre muy piadoso, esta elección fue chocante, pero Hume le había sido recomendado encarecidamente como persona cuyo nombre tenía en Francia gran prestigio. Hume, al principio, declinó la oferta, pero aceptó ante la insistencia. Le agradaron Lord y Lady Hertford cuando los conoció en Londres, y en octubre de 1763 los acompañó a París.

Desde el momento de su llegada a París, gozó del más extraordinario éxito social. Como dice Lytton Strachey, «lo adulaban los príncipes, lo adotaban las

señoras y los *philosophes* lo trataban como a un oráculo». Sus más próximos amigos entre los *philosophes* fueron los enciclopedistas Diderot y d'Alembert, y el materialista barón d'Holbach. Hay una anécdota según la cual, estando cenando en casa de d'Holbach, dijo que nunca había encontrado un ateo, a lo cual Holbach contestó que de las personas presentes quince eran ateos y las otras tres aún no se habían decidido. Entre las señoras, su principal admiradora era la condesa de Boufflers, que se le había dado a conocer por carta en 1761. Catorce años más joven que Hume, era amante del príncipe de Conti, con quien tenía vanas esperanzas de casarse cuando su marido muriera. Aunque nunca perdió de vista este objetivo principal, al parecer, durante algún tiempo estuvo enamorada de Hume, y en su correspondencia hay fuertes indicios de que él estaba enamorado de ella. Aunque no volvieron a verse después de abandonar Hume París en enero de 1766, continuaron escribiéndose durante los diez años siguientes. La última carta de él, donde se compadece con ella de la muerte del príncipe de Conti y dice de sí mismo «Veo a la muerte aproximarse gradualmente, sin angustia ni lamentos. La saludo con gran afecto y respeto, por última vez», fue escrita la semana antes de su propia muerte.

Cuando Hume abandonó París se llevó consigo a Jean-Jacques Rousseau. Rousseau había estado viviendo en Suiza, pero sus opiniones religiosas heterodoxas le habían creado enemigos allí y tampoco podía confiar en no ser molestado en Francia. Hume fue persuadido, sobre todo por su amiga común Madame de Verdelin, de que tomara a Rousseau bajo su protección, aunque los *philosophes* le advirtieron

que Rousseau no era de fiar. La «gobernanta» de Rousseau, la analfabeta Thérèse Le Vasseur, iría a continuación, acompañada por Boswell, a quien sedujo por el camino. Al principio todo fue bien. Hume y Rousseau se agradaban y admiraban mutuamente. Hubo algunas dificultades para hallar un sitio donde Rousseau consintiera en vivir, pero finalmente aceptó una oferta de Richard Davenport, un rico caballero rural, de una casa en Staffordshire por una renta nominal. Además Hume dispuso las cosas para que le fuera ofrecida una pensión de 200 libras del rey Jorge III. Pero entonces se desató la paranoia de Rousseau. Horacio Walpole había escrito una sátira contra él, que Rousseau atribuyó a Hume. Había habido chanzas sobre él en la prensa inglesa. Thérèse metió cizaña. Rousseau se convenció de que Hume se había unido a los *philosophes* en una conspiración contra él. Rechazó la pensión del Rey, desconfió del señor Davenport y escribió amargas cartas a sus amigos de Francia, a los periódicos ingleses y a Hume mismo. Hume intentó persuadir a Rousseau de su inocencia, y cuando fracasó empezó a angustiarse por su propia reputación. Envió a d'Alembert una versión de todo el caso, dándole permiso para publicarla si lo consideraba apropiado. D'Alembert la publicó, junto con las cartas que constituían la evidencia principal y pocos meses después apareció una traducción inglesa del opúsculo de d'Alembert. Rousseau permaneció en Inglaterra hasta la primavera de 1767 y luego, sin una palabra para el señor Davenport, volvió precipitadamente a Francia con Thérèse. No había duda de que Rousseau se había comportado muy mal con Hume, pero algunos amigos de Hume pensaron

que debía haber mostrado tolerancia con la paranoia de Rousseau y que habría sido más digno no haber publicado la pelea.

Durante unos meses de 1765, en el intervalo entre la marcha de Lord Hertford a Irlanda, donde había sido nombrado Lord Teniente, y la llegada de su sucesor, Hume actuó como Encargado de Asuntos en París y mostró ser un diplomático dotado. Rehusó la invitación de Lord Hertford para servir con él en Irlanda, pero en 1767 aceptó una oferta del Secretario de Estado, hermano de Lord Hertford, general Conway, para servir en Londres como subsecretario del Departamento del Norte. Llevó a cabo las obligaciones del cargo a entera satisfacción durante los dos años siguientes.

Cuando Hume regresó a Edimburgo en 1769 había llegado en su «opulencia» a disfrutar de unos ingresos de 1.000 libras al año. Se construyó una casa en la Ciudad Nueva en una calle que daba a la plaza St. Andrew, que en su honor vino a ser conocida como calle St. David. Reanudó su activa vida social, no dio acogida pública a los numerosos ataques que le hacían a su filosofía y se ocupó de la revisión de sus *Diálogos sobre la Religión Natural*. El libro se publicó póstumamente, muy probablemente por los oficios del sobrino de Hume, en 1779. En la primavera de 1775 fue, en sus propias palabras, «atacado por algún mal en mis entrañas, que al principio no me dio cuidado, pero que desde entonces, bien veo, se ha hecho mortal e incurable» (D 239). Sufrió poco dolor y en ningún «momento abatimiento de mi ánimo». Boswell, muy típicamente, se entrometió a ver cómo afrontaba la perspectiva de la muerte, y se

convenció por boca de él de que la contemplaba con serenidad. También el doctor Johnson insistió en que Hume había mentido. La muerte finalmente le llegó el 25 de agosto de 1776.

La vida de Hume admite en gran medida esta descripción que da de sí mismo: «hombre de disposiciones tranquilas, de gobierno de su talante, de humor abierto, sociable y alegre, capaz de lealtad, pero poco inclinado a la enemistad y de gran moderación en todas sus pasiones» (D 239). No hay duda de que Adam Smith era sincero cuando concluía su semblanza obituaria diciendo «En todo siempre lo he considerado, tanto durante su vida como después de su muerte, tan próximo a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso como quizá la naturaleza de la fragilidad humana admite».

2. Objetivos y métodos

En las historias de la filosofía, con la mayor frecuencia, se presenta a David Hume como la culminación de un movimiento que inició John Locke en 1690, con la publicación del *Ensayo Acerca del Entendimiento Humano,* y continuado por George Berkeley, cuyos *Principios del Conocimiento Humano* aparecieron en 1710, el año anterior al del nacimiento de Hume. El tema principal de este movimiento es que los hombres no pueden poseer ningún conocimiento del mundo sino el que derivan de la Experiencia, y las líneas de su desarrollo son que la Experiencia consta, como lo expresa Locke, de Sensación y Reflexión, que las operaciones de la mente, objetos de la Reflexión, se dirigen sólo al material, o a sus propias transformaciones del material, suministrado por los sentidos, y que el material suministrado por los sentidos consta de elementos atómicos

tales como colores, sensaciones táctiles, sensaciones corporales, sonidos, olores y sabores.

Según esta narración, Locke hizo un valeroso esfuerzo para conjuntar sobre esta base una imagen del mundo físico que concordara con las teorías científicas de Boyle y Newton. Dependía en gran parte de su adopción de una teoría de la percepción que dividía los datos o, como Locke los llamaba, «las ideas simples» de los sentidos en dos categorías: ideas, como las de solidez, figura y extensión, que no eran solamente los efectos de las acciones de los objetos físicos sobre nuestras mentes, sino que se asemejaban a estos objetos en carácter, e ideas, como las de color o sabor, que no eran más que efectos. Eran denominadas, respectivamente, ideas de cualidades primarias y de secundarias. En ambos casos, las cualidades de los objetos provenían de la naturaleza y actividad de sus «partes diminutas», pero mientras que las cualidades primeras realmente caracterizaban los objetos, las cualidades secundarias sólo eran disposicionales; no eran nada más que capacidades que permitían a los objetos, bajo condiciones adecuadas, producir ideas en nosotros.

Se mantiene, según la opinión que estamos considerando, que Berkeley refutó a Locke destruyendo su teoría de la percepción. No sólo mostró que Locke estaba injustificado al trazar su distinción vital entre ideas de cualidades primarias y de secundarias, sino, peor aún, que no poseía garantía, dadas sus premisas, para creer en la existencia de objetos físicos, siempre y cuando, a la manera de Newton y Locke, se los concibiera como objetos físicos que existen independientemente de su percepción, y no como compuestos

de ideas o de «cualidades sensibles», opinión de la que, en todo caso, Berkeley afirmó con cierta precipitación que era más acorde con el sentido común. Tenía que haber mentes que percibieran las ideas, y puesto que sólo una pequeña minoría de nuestras ideas son producto de nuestra fantasía, habían de poseer en su mayor parte una causa externa. Pero en esto no había ninguna necesidad, ninguna garantía y, como Berkeley razonaba, ni siquiera una posibilidad coherente de recurrir a la materia. Dios bastaría no sólo para causar nuestras ideas, sino también para mantener las cosas en el ser cuando no entraran en el campo de ninguna percepción humana. Podría haber echado sobre Dios una carga más menuda si hubiera tomado el camino, que posteriormente habría de seguir John Stuart Mill, de reducir los objetos físicos a «posibilidades permanentes de la sensación», y hay pasajes donde parece suscribir esta opinión. Pero Berkeley era obispo anglicano, y convenía con sus intereses religiosos magnificar el papel representado por Dios. En la física newtoniana se deja lugar para que un creador traiga al mundo al ser, pero una vez que la maquinaria está en marcha, el creador puede despreocuparse de ella: funciona por sus propios medios con toda seguridad. Berkeley estimaba que esto alentaba el deísmo o algo peor. Por consiguiente se aseguró de que Dios estuviera constantemente alerta.

El papel que se asigna a Hume es el de socavar a Berkeley de manera bastante parecida a como Berkeley había socavado a Locke. Berkeley había eliminado la materia, al menos como los físicos la concebían, pero dejó la mente intacta. Hume, escéptico

profeso, mostró que este favoritismo estaba injustificado. Tenemos tan poca razón para creer en la existencia de mentes, en cuanto seres que mantienen su identidad a través del tiempo, como teníamos para creer en la existencia de sustancias materiales. Había igual necesidad de justificación racional para creer en la existencia de Dios. Pero Hume llevó más lejos su escepticismo. Locke y Berkeley habían confiado en el concepto de causalidad. Solamente se diferenciaban en que Lock permitía que entre los objetos físicos hubiera relaciones de fuerza, mientras Berkeley daba a las mentes el monopolio de la actividad causal. Hume se dispuso a analizar las relaciones entre causa y efecto, y lo que resultó de su análisis fue que la idea de fuerza o de actividad causal, en su interpretación ordinaria, era un mito. No podía haber conexión necesaria entre acontecimientos distintos. Todo lo que queda, pues, es una serie de efímeras «percepciones» carentes de objeto externo, sin sujeto perdurable al que pertenecer, y ni siquiera ligadas entre sí.

Este fue el resultado atribuido a Hume por el más dotado de sus críticos contemporáneos, el reverendo Thomas Reid, que sucedió a Adam Smith como profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow. Reid fue el fundador de la escuela escocesa de filósofos del sentido común, tradición que llegó al siglo XIX, y su *Investigación de la Mente Humana según los Principios del Sentido Común,* publicada en 1764, estableció la moda de tomar el primer libro del *Tratado* de Hume, para superar al cual Hume mismo había escrito su *Investigación,* como fuente principal de las opiniones filosóficas de Hume. Reid

dio a Hume el mérito de llevar las premisas de Locke a su conclusión lógica. Puesto que el resultado era manifiestamente absurdo se seguía que algo había fallado desde el comienzo. El error principal, tal como Reid lo veía, era la adopción por parte de Locke y sus seguidores, de la teoría de las ideas: la suposición de que lo que se percibe inmediatamente, llámese idea, como hace Locke, o cualidad sensible, o, como prefería Hume, impresión, es algo que no tiene existencia aparte de la situación perceptiva en que figura. Si rechazamos esta suposición, como en efecto hacen ahora los más de los filósofos, y seguimos al sentido común en dar por hecha la existencia de las personas a las que se atribuyen los actos perceptuales, y en conceder que estas personas están en trato directo por medio de sus sentidos con uno y el mismo mundo de objetos físicos, que existen independientemente de que sean percibidos, entonces quizá no podamos enfrentarnos a todos los detalles del escepticismo de Hume, pero se habrán extinguido sus más chocantes rasgos.

La misma visión de Hume, la del escéptico que llevó al desastre el empirismo de Locke y Berkeley, aparece un siglo más tarde en la obra del filósofo de Oxford T. H. Green, que publicó una edición del *Tratado* con una extensa introducción, cuyo principal propósito era demoler la obra que editaba. Sin embargo, su línea de ataque no tenía casi nada en común con la de Thomas Reid. En esta época, a pesar de la acción de retaguardia comandada por John Stuart Mill, la influencia de Kant y Hegel se estaba extendiendo, con retraso, sobre la filosofía británica, en creciente detrimento del sentido común. Green fue

uno de los que encabezaron esta moda, y su principal objeción a Hume era que no admitía un orden mayor en el mundo que el suministrado por la mera asociación de ideas. Una vez más se mantenía que Hume estaba justificado sobre los principios heredados de Locke y Berkeley, y se extraía la moraleja de que era necesario un nuevo enfoque. Esto lo había apreciado Kant, que, en sus *Prolegómenos,* dio a Hume el mérito de interrumpir su «sueño dogmático» y de dar a sus «investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una nueva dirección». En el Oxford de los años treinta, y quizá hoy día en algunos lugares, la opinión canónica sobre Hume, tal como la presenta, por ejemplo, un antiguo maestro del Balliol, A. D. Lindsay, encargado de cuidar las introducciones a las manejables ediciones de Everyman de diversos textos filosóficos, es que, a pesar de todos sus errores e inconsistencias, que Green había señalado despiadadamente, Hume realizó un servicio considerable a la filosofía, mostrando por un lado cómo la confianza crítica en la razón había dado en el dogmatismo y, por otro lado, reduciendo al absurdo el empirismo puro, allanó el camino a Kant.

Por lo que se me alcanza, el primer comentarista que no trató a Hume como un apéndice de Locke y Berkeley ni como precursor de Kant, sino como filósofo de opiniones originales merecedor por lo menos de una consideración seria, fue el profesor Norman Kemp Smith, cuyo libro *La Filosofía de David Hume: Estudio Crítico de sus Orígenes y Doctrinas Centrales* se publicó en 1941. El libro de Kemp Smith es muy extenso, y no siempre muy perspicaz, pero está sostenido por un rigor académico cuidadoso y amplio

y posee la virtud de prestar detallada atención a lo que realmente dijo Hume. Por ejemplo, señala que si la principal intención de Hume hubiera sido liquidar los patrimonios de Locke y Berkeley, habría sido inverosímil que afirmara, como hace en la introducción al *Tratado,* que «Al pretender... explicar los principios de la naturaleza humana, suponemos en efecto un sistema completo de las ciencias, construido sobre un fundamento casi por entero nuevo, y el único sobre el que se pueden sostener con alguna seguridad» (T XVI). También señala que, mientras Locke figura en esta introducción en la lista de «algunos de los filósofos recientes de Inglaterra que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre un nuevo basamento», los otros que Hume menciona, «Lord Shaftesbury, el doctor Mandeville, el señor Hutcheson, el doctor Butler» (T XVII) son todos ellos filósofos morales. Esto concuerda con la opinión de Kemp Smith de que la principal preocupación de Hume era asimilar la filosofía natural a la filosofía moral. En filosofía moral Hume sigue a Francis Hutcheson en representar los juicios morales como fundados en las operaciones de un «sentido moral» soberano. En filosofía natural, que comprende el estudio del mundo físico, la soberanía pasa a lo que Kemp Smith llama nuestras «creencias naturales». Estas son expresiones del «sentimiento», el cual está en gran parte gobernado por el hábito o la costumbre y no se subordina a la razón en ningún sentido estricto del término. Sólo en el ámbito limitado de lo que ahora llamamos cuestiones puramente formales la razón mantiene vara alta. En suma, la célebre sentencia de Hume de que «La razón es y debe ser sola-

mente la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro cometido que servirlas y obedecerlas» (T 415) se aplica, según este punto de vista, no sólo, como por lo común se ha supuesto, a los juicios de valor, sino a todo, excepto los ejercicios puramente formales de nuestro entendimiento. Habremos de considerar posteriormente en qué medida estaba justificado Kemp Smith al adoptar esta perspectiva global sobre la filosofía de Hume.

Un aspecto que surge de un escrutinio cuidadoso de los textos es lo hondo de la fisura existente entre Hume y Berkeley. Claro que Hume habla de Berkeley en el *Tratado* como de «un gran filósofo» (T 17), pero esto ocurre primariamente a propósito de la teoría de Berkeley de las ideas abstractas, según la cual «todas las ideas generales no son sino particulares unidas a un cierto término que les da una significación más extensa y que les hace evocar, dada la ocasión, a otros individuos que son semejantes a ellas» (T 17). Otra cuestión a considerar es la medida en que esta teoría merece la descripción de Hume, que la califica como «uno de los mayores y más valiosos descubrimientos que se ha hecho en los años recientes en la república de las letras». Hume también se suma a Berkeley en su rechazo de la distinción de Locke entre ideas de cualidades primarias y de secundarias, y en la *Investigación,* tras desdeñar la opinión de que las ideas de aquellas cualidades primarias se alcanzan por *abstracción*» porque «si la examinamos atentamente, la hallaremos ininteligible y aun absurda» (E 154), reconoce su deuda con Berkeley por este argumento escéptico. Luego continúa diciendo que «la mayoría de los escritos de ese inge-

niosísimo autor forman las mejores lecciones de escepticismo que se encuentran entre los filósofos antiguos y modernos, sin excluir a Bayle» (E 155). Esta es una valoración muy notable de Berkeley, y más aún si tenemos en cuenta el hecho, abundantemente documentado por Kemp Smith, de que el escéptico *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, aparecido en 1697, fue una fuente principal del propio escepticismo de Hume. Hume se percataba de que Berkeley no habría confesado ser un escéptico. Por el contrario, amontonaba a los escépticos con los ateos y librepensadores, a cuya frustración destinaba su sistema. Si, a pesar de esto, Hume mantiene que todos los argumentos de Berkeley son «meramente escépticos», su razón es «no admiten ninguna respuesta y no producen ninguna convicción. Su único efecto es causar ese desconcierto e irresolución momentáneos que son el resultado del escepticismo» (E 155).

¿Opinaba lo mismo Hume de sus propios argumentos? Los indicios, como veremos, son conflictivos, incluso en el famoso último capítulo del primer libro del *Tratado,* donde Hume pretende haber mostrado «que el entendimiento, cuando actúa aislado y de acuerdo con sus más generales principios, se subvierte por completo a sí mismo y no deja el menor grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o sea de la vida común» (T 267-68). Argumentaré que aquí Hume exagera el alcance escéptico de su razonamiento, pero ahora quiero señalar que retrocede ante la conclusión de que «no se ha de aceptar ningún razonamiento refinado o elaborado» (T 268). Ciertamente insiste en que «la naturaleza

sola se basta» para curarlo de su «melancolía filosófica» y que está «absoluta y necesariamente determinado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los asuntos comunes de la vida» (T 269). Con todo, esto no implica un rechazo de la filosofía. Hacia el final del capítulo aún se concede la «esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdaderas (pues eso, quizá, es demasiado esperar), pueda al menos ser satisfactorio para la mente humana y pueda soportar la prueba del más crítico examen» (T 272). Y en la *Investigación* que, no lo olvidemos, estaba destinada a superar el *Tratado,* pocas veces se toca la nota escéptica. Es más, allá donde aparece su uso es positivo. Sirve de arma contra la superstición.

Tampoco es verdad que Hume tuviera por irrecusables todos los argumentos de Berkeley. Pudo haber pensado que no hay ningún resquicio detectable en la refutación de Berkeley de la existencia de la materia, aunque aun esto es dudoso, pero ciertamente creía que poseía una respuesta contra la pretendida demostración de Berkeley de la existencia de Dios. La respuesta surge en la *Investigación* de la réplica de Hume a Malebranche, que había reprendido a Descartes por convertirse en uno de esos que «pretenden que aquellos objetos que comúnmente se denominan *causas* no son en realidad sino *ocasiones,* y que el principio verdadero y directo de todo efecto no es un poder o fuerza naturales, sino una volición del Ser Supremo, que desea que tales objetos particulares vayan siempre unidos los unos a los otros» (E 70). El comentario de Hume a esta excursión por tierras fantásticas, aplicable también a Berkeley, es

que si no podemos penetrar los secretos de las fuerzas físicas, somos «igualmente ignorantes de la manera o fuerza por medio de la cual una mente, aun suprema, opera sobre sí misma o sobre un cuerpo» (E 72). Si no tenemos conciencia de este poder en nosotros mismos, nada explicamos atribuyéndolo a un Ser Supremo del cual no tenemos otra idea «sino la que aprendamos por la reflexión sobre nuestras propias facultades» (E 72). Hume también se burla de Berkeley señalando que «más poder prueba en la Deidad delegar cierto grado de poder en las criaturas inferiores que producir todo por su propia volición inmediata» (E 71).

Las dotes para la ironía de Hume corren parejas con las de su colega historiador Edward Gibbon, y, como Gibbon, está especialmente dispuesto a desplegarlas cuando escribe sobre religión. Así, en su ensayo «Sobre la Inmortalidad del Alma», que, como hemos visto, se abstuvo de publicar en vida, hace notar que «Nada podría mostrar más luminosamente las infinitas obligaciones que el género humano tiene para con la revelación Divina, pues hallamos que no hay ningún otro medio para averiguar esta gran e importante verdad» (G 406). Más directamente concluye el capítulo de la *Investigación* donde ha mostrado que no puede haber ninguna justificación para la creencia en los milagros, afirmando que «la *Religión Cristiana* no sólo al principio estuvo atendida por los milagros: incluso hoy día ninguna persona razonable la puede creer sin que ocurra uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad. Y cualquiera movido por la *Fe* a asentir a ella es consciente en su propia persona de un milagro con-

tinuo que subvierte todos los principios de su entendimiento y le da una determinación de creer contraria en sumo grado a la costumbre y la experiencia» (E 131).

Hume es consistentemente hostil al cristianismo, tanto sobre bases intelectuales como morales. Así, en su ensayo «Historia Natural de la Religión», después de conceder que los «Católicos Romanos forman una secta muy instruida», cita con aprobación el veredicto de «Averroes, el famoso árabe», «de que, de todas las religiones, la más absurda e insensata es aquélla cuyos devotos comen, después de haberla creado, a su divinidad» (G 343). Tampoco salen mejor librados los calvinistas. En su caso, Hume suscribe la opinión de su amigo, el Caballero Ramsay, de que su Dios judío «es un ser sobremanera cruel, injusto, parcial y fantástico» (G 355). La prueba de esta proposición es extensa y pretende mostrar que sus partidarios sobrepujan a los paganos en blasfemia. «Los más groseros paganos se contentaban con divinizar la lujuria, el incesto y el adulterio, pero los doctores de la predestinación han divinizado la crueldad, la ira, la furia, la venganza y los más sombríos vicios» (G 356). Se puede tomar esto como una censura dirigida exclusivamente a los doctores predestinacionistas, pero Hume ya había argumentado en la *Investigación* que, puesto que todas las acciones humanas están determinadas, como lo está cualquier acontecimiento físico, si nos remontamos a una divinidad, ésta debe ser «el autor del pecado y la torpeza moral», además de serlo de todas las otras cosas. La idea leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles, de suerte que el mal que se manifiesta es en realidad

una prueba de la bondad de Dios, le parecía a Hume tan descabellada como a Voltaire, aunque Hume carecía del temperamento necesario para escribir una obra de tan cruda ironía como el *Cándido* de Voltaire.

En general, Hume se inclina a juzgar que los creyentes en la unidad de Dios que hayan adoptado una versión del cristianismo o algún otro tipo de monoteísmo, han logrado un avance intelectual sobre los politeístas, que abrazan la religión en lo que él considera sus formas más primitivas. Por otra parte, la intolerancia de los monoteístas, cuyo resultado continuo es la persecución activa de los que disienten de sus opiniones religiosas, los ha hecho «más perniciosos para la sociedad» (G 338). Hume adscribe el origen de la creencia religiosa a la ignorancia humana de las causas naturales y a «los incesantes temores y esperanzas que mueven a la mente humana» (G 315). Para la satisfacción de estas esperanzas y el alivio de estos temores volvieron los hombres sus ojos hacia seres de carácter semejante al suyo, pero dotados de poderes mucho mayores. La invención de estos seres se explica por una «tendencia universal de la humanidad a concebir todos los seres por semejanza a ellos mismos, y a transferir a todo objeto aquellas cualidades con las que está familiarizado y de las que es íntimamente consciente» (G 317). Esta tendencia persiste aun cuando los seres raramente o nunca tomen formas corpóreas, y su número se reduzca a uno.

En ningún lugar se proclama Hume ateo. Antes bien, en «La Historia Natural de la Religión» y en otros escritos asegura aceptar el argumento del dise-

ño. «La traza entera de la naturaleza», escribe, «dice de un Autor Inteligente, y ningún indagador racional puede, tras seria reflexión, suspender por un momento su creencia con respecto a los principios fundamentales del Teísmo y la Religión auténticos» (G 309). Esta observación no es manifiestamente insincera y si la tomo por irónica he de estar avisado de mis propios prejuicios. Queda, sin embargo, el hecho de que en los magníficos *Diálogos sobre la Religión Natural,* sobre los cuales Hume trabajó intermitentemente durante los últimos veinticinco años de su vida, los argumentos más fuertes, como veremos, se ponen en boca de Filón, cuyo papel en el diálogo es replicar al argumento del diseño, y estoy de acuerdo con Kemp Smith, a quien debemos una edición excelente de los *Diálogos,* en que Hume, sin enseñar nunca completamente sus cartas, pretendía que el lector despierto concluyera que él adoptaba la posición de Filón. En mi opinión, ciertamente, uno de los objetivos principales de la filosofía de Hume no era simplemente desacreditar los tipos más supersticiosos de teísmo, sino cualquier forma de creencia religiosa.

Al estudiar la obra de cualquiera de los filósofos famosos del siglo XVII o comienzos del XVIII hemos de tener presente que no trazaban la distinción, más reciente, entre filosofía y ciencias naturales o sociales. Esto no quiere decir que tomaran la filosofía por una ciencia especial, sino que consideraban filosófica toda forma de indagación científica. Para ellos, la principal división estaba entre la filosofía natural, que se concentraba en el mundo físico, y la filosofía moral, que Hume llamaba «la ciencia de la naturaleza

humana». Se imponía admitir que, de las dos, era la filosofía natural la que más había avanzado. Los filósofos morales no tenían nada de importancia comparable al progreso en nuestra comprensión de las operaciones físicas de la naturaleza que había comenzado con la obra de Copérnico, Kepler y Galileo y culminó en la de Boyle y Newton. Sin embargo, había un sentido en el que ambos, Locke y Hume, creían que la filosofía moral era superior. Su razón, como la expone Hume en su introducción al *Tratado,* era que «todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana y que, por más que alguna de ellas pudiera parecer alejarse de la misma, volverá por un camino o por otro» (T XV). Hay ciencias como la lógica, la moral, la crítica y la política que tienen una conexión más estrecha con la naturaleza humana que las demás, pero incluso las ciencias matemáticas y físicas dependen de las capacidades cognitivas del hombre. «Es imposible», dice Hume, «encarecer qué cambios y mejoras podríamos hacer en estas ciencias si estuviéramos completamente familiarizados con el alcance y la fuerza del entendimiento humano y pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos en nuestros razonamientos» (T XV).

Hume, como antes hiciera Locke, se dispuso a satisfacer estas necesidades. Tenía un respeto crítico hacia Locke, a quien correctamente reprocha su uso excesivamente vago del término «idea» y también, con no tanta justicia, el haber sido descarriado por los escolásticos en su tratamiento de las ideas innatas, y el permitir que «semejantes ambigüedades y circunloquios» penetraran en «sus razonamientos

acerca de... la mayoría de los otros asuntos» (E 22); pero compartía la creencia de Locke en que el método experimental de razonar, al cual ambos atribuían los logros de Newton y sus predecesores, se podía aplicar a las ciencias morales. Era, sin embargo, Locke quien mejor entendía la teoría de Newton. Ambos estaban de acuerdo en que dependía de la «experiencia y la observación» (T XV), pero Locke advertía, y al parecer Hume no, que, en el caso de Newton, la dependencia era indirecta. A su entender, Newton explicaba la conducta de los cuerpos en términos de las operaciones de sus «partes diminutas», que no eran a su vez observables; y fue su intento de reconciliar este hecho con las restricciones que había impuesto al alcance de nuestras ideas, y a nuestra consiguiente capacidad de conocer, lo que le condujo a muchas de las «ambigüedades y circunloquios» que Hume le reprocha. Hume, por el contrario, habla de Newton como si éste se hubiera limitado a practicar la inducción directa. Lo que seguramente quería decir Newton al rechazar las hipótesis al comienzo de sus *Principia* —la célebre sentencia «Hypotheses non fingo» («No mantengo hipótesis»)— es que no sostenía proposiciones para las que careciera de indicios experimentales. Y esto Hume, aparentemente, lo tomó en el sentido de que se abstenía de cualquier generalización que no estuviera fundada directamente en instancias observadas. Este error histórico tuvo su peso sobre el tratamiento de Hume de la causación, rasgo de su sistema al que acertadamente atribuía la mayor importancia, pero intentaré mostrar que no rebaja seriamente la fuerza de su argumentación. No afecta a su desarrollo de una ciencia de la

mente, pues en ella pretende dar una descripción precisa de diferentes estados de conciencia y, manteniéndose dentro del territorio de la observación cotidiana, acertar en generalizaciones de las que se pueda suponer razonablemente que satisfacen aquélla.

En vista de esto al menos, el método que Locke y Hume siguieron era muy simple. Se hacían dos preguntas: ¿Cuáles son los materiales de los que está provista la mente? y ¿qué usos puede hacer de ellos? La respuesta de Hume a la primera pregunta es que el material consta de percepciones, clasificadas en las dos categorías de impresiones e ideas. En el anónimo *Compendio* donde ensalza las virtudes del *Tratado* dice que el autor llama «una *percepción* a todo lo que pueda tener presente la mente, ya empleemos nuestros sentidos o estemos movidos por la pasión o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión» (T 647). Continúa diciendo que una percepción se llama una *impresión* «cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier género o tenemos las imágenes de los objetos externos suministradas por los sentidos» (T 647). «*Las impresiones*», añade, «son nuestras percepciones fuertes y vivas». Se implica que la razón por la que las *ideas* son relativamente más débiles y tenues es que vienen a existir «cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente» (T 647).

Salvo por la referencia a los objetos externos, que, como vemos, constituye para Hume un serio problema, esta explicación de lo que entiende por impresiones es muy similar a la del *Tratado*. Las introduce como aquellas percepciones que entran en nuestra conciencia «con mayor fuerza y violencia» y añade

que incluye bajo el nombre «todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones cuando hacen su primera aparición en el alma» (T 1). En la *Investigación* se contenta con decir que significa con el término *impresión* «todas nuestras percepciones más vivas cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos» (E 18), pero esta definición es tan concisa que induce a error. El rasgo destacable de las impresiones no es su fuerza o vivacidad sino su inmediatez; acaso esto en general tenga el efecto de hacerlas más vivas que las imágenes de la memoria o las criaturas de la fantasía, que Hume incluía en el campo opuesto de las *ideas,* pero los indicios empíricos no favorecen la suposición de que ocurra siempre así.

Al revés que Locke, Hume no tiene empacho en decir que las impresiones son innatas. Señala que «si por innato se entiende contemporáneo a nuestro nacimiento, la discusión parece frívola; tampoco vale la pena indagar en qué momento comienza el pensamiento» (E 22). En la *Investigación,* donde aparece este pasaje, toma «innato» como «lo que es original o no está copiado de ninguna percepción previa» y en el *Compendio,* como lo que surge «inmediatamente de la naturaleza», y en ambos casos concluye que las impresiones son innatas. A duras penas parece esto cierto de nuestras impresiones sensoriales, según la primera definición, salvo si la palabra «copiado» se toma muy estrictamente. Si les aplicamos la segunda definición, parece que no tenemos sino una manera diferente de afirmar que son los contenidos inmediatos de la percepción sensible. Sin embargo, los ejemplos de Hume aclaran que aquí

se ocupa sobre todo de las pasiones. Su tesis es que cosas tales como «el amor propio o el resentimiento por los perjuicios o la pasión entre los sexos» (E 22) son inherentes a la naturaleza humana.

Hay pasajes donde Hume parece implicar que su distinción entre impresiones e ideas coincide con otra entre sentimiento y pensamiento, pero ello no significa que esté anticipando la distinción de Kant entre intuiciones y conceptos. No sólo porque las impresiones de Hume entran en la mente bajo conceptos, sino que está garantizado que estos conceptos se les aplican. El argumento de Hume discurre así «puesto que todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, necesariamente deben en cada caso particular parecer como son y ser como aparecen. Puesto que todo lo que entra en la mente es en *realidad* una percepción, es imposible que algo aparezca al *sentimiento* diferente. Esto sería suponer que incluso en aquéllo de lo que somos más íntimamente conscientes podemos estar equivocados» (T 190). Ciertamente, esta postura aparece en un contexto donde Hume se ocupa de negar que una impresión pueda confundirse con un objeto externo, pero a mi entender está bastante claro que, a su modo de ver, su afirmación de que «todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad» se aplica a nuestro reconocimiento de sus cualidades. Si acierta o no en este punto, está por resolver. Sin duda podemos honestamente describir mal nuestros sentimientos y la manera como nos aparecen las cosas, pero se puede argüir que nuestros errores son puramente verbales; como una vez dijo Russell, «lo que creo es verdadero, pero mis palabras están mal ele-

gidas». La dificultad está en los casos donde no es fácil dibujar la frontera entre el error factual y el error verbal. Afortunadamente, por parte de Hume, la cuestión puede quedar abierta. Está obligado a mantener que nuestras estimaciones de las cualidades de las impresiones corren un riesgo de error relativamente ligero, pero no que son infalibles. Y, en efecto, cuando llega a nuestra apreciación de las proporciones relativas de impresiones espacialmente extensas, que considera complejas, admite la posibilidad de duda y error. Nuestras decisiones sobre si son «mayores, menores o iguales» son «a veces infalibles, pero no siempre lo son» (T 47).

Un elemento más crucial del estudio de Hume de las impresiones es que toma a todas por «existencias internas y perecederas» (T 194). Los argumentos donde apoya esta opinión son, como es frecuente en Hume, una mezcla de lo lógico y lo experimental. Los experimentos que, se supone, «nos convencen de que nuestras percepciones no están dotadas de existencia independiente» son los generalmente tratados en la literatura filosófica bajo el mal elegido encabezamiento de «el argumento a partir de la ilusión». La opinión, para la cual hay indicios fácticos, «de que todas nuestras percepciones dependen de nuestros órganos y la disposición de nuestros nervios y espíritus animales... está confirmada por el aparente crecimiento y mengua de los objetos según la distancia, por las alteraciones aparentes de sus figuras, por los cambios de color y de otras cualidades debidos a nuestra enfermedad o destemplanza, y por un número infinito de experimentos del mismo estilo» (T 211).

Aparte de la cuestión de si Hume tiene derecho, según sus premisas, a sacar partido de la física y la fisiología, el argumento es claramente inconclusivo contra oponentes como Reid, que adoptaron la opinión de sentido común de que, en el ejercicio normal de la percepción sensible, se nos presentan inmediatamente los objetos físicos. No es concluyente porque ninguna de las posiciones tiene por qué comprometerlos, bien a negar que nuestras percepciones dependen causalmente de una variedad de factores además de la existencia del objeto percibido, bien a mantener que siempre percibimos las cosas como realmente son. Pienso, por consiguiente, que Hume habría hecho mejor en confiar en su argumento puramente lógico: que es autocontradictorio suponer que una entidad definida como el contenido de una percepción particular puede llevar una existencia propia separada. En resumen, las impresiones son «internas y transitorias» por decisión definicional. Y en desafío de lo que ahora es moda argumentaré que esto, o como poco algo muy parecido, es un procedimiento legítimo, y puede ser convertido en la base de una teoría de la percepción sostenible.

Por razones que en seguida serán manifiestas, el interés principal de Hume se centraba en las *ideas,* pero las explicaciones que da de su uso del término *idea* son apresuradas e inadecuadas. En el *Tratado* dice que entiende por *ideas* las «imágenes tenues» de las impresiones que tienen lugar «en el pensamiento y el razonamiento» (T 1). En el *Compendio* dice: «Cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente, esta percepción es una *idea.* Las *impresiones,* en consecuencia, son nuestras

percepciones vivas y fuertes: las *ideas* son las más tenues y débiles» (T 647). Un tratamiento más o menos semejante se ofrece en la *Investigación,* donde el orden de las explicaciones se invierte. El asunto se introduce con la indicación de que «podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies que se distinguen por sus diferentes grados de fuerza o vivacidad (E 18).

La razón por la que dije que estas explicaciones son inadecuadas no es sólo que comportan el supuesto falso de que la operación de los conceptos, papel que según Hume hacen las ideas, siempre la desempeñan las imágenes. Es más bien que se hace hincapié en el factor equivocado. Consideremos, por mor del argumento, el caso de que el pensamiento de alguna pasión o sensación tome la forma de una imagen. Ahora puede o no ocurrir que la imagen sea intrínsecamente menos vívida de lo que lo fue la pasión o sensación cuando aconteció. Lo importante es que ningún grado de vivacidad o tenuidad puede dotarla de una referencia más allá de sí misma. Para ser una imagen *de* la pasión o *de* la sensación ha de ser interpretada como un símbolo; ha de dar lugar a una creencia, no en su propia existencia, sino en la existencia de lo que *representa*; y entonces la cuestión de su intensidad relativa deviene impertinente.

Estos puntos se pueden ilustrar claramente con el ejemplo de la memoria. Hume tenía muy poco que decir de la memoria. Habla de ella como de una facultad por medio de la cual repetimos nuestras impresiones, aunque desde luego no es posible, en su opinión, repetir literalmente una impresión, y dice que lo que se repite en la memoria es algo que, en

lo relativo a su vivacidad, «está a medio camino entre una impresión y una idea» (T 8). En general parece dar por supuesto que la memoria es fiable, al menos con respecto a los acontecimientos recientes. Pone los datos de la memoria en un nivel parejo con los datos inmediatos de la percepción sensible, como fuentes de conocimiento que sirven de base para inferencias más aventuradas, y veremos que Hume se ocupa principalmente de nuestro derecho a hacer esas inferencias más aventuradas. Lo que en el presente contexto nos interesa más es la manera como Hume distingue entre las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. Según un principio fundamental de Hume, que ahora examinaremos, ambas deben derivar de impresiones previas, pero mientras la memoria, en la medida en que esté funcionando apropiadamente, «preserva la forma original en que le fueron presentados sus objetos», así como el orden en que ocurrieron originariamente, la imaginación, en la medida en que permanece en el ámbito de las impresiones pasadas, es libre de disponer las contrapartidas de éstas en cualquier orden y combinarlas de cualquier manera que le plazca, hayan o no ocurrido realmente estas combinaciones. Hay, sin embargo, la dificultad, que Hume más bien pasó por alto, pero menciona una vez de pasada, de que no podemos volver a nuestras impresiones pasadas para descubrir dónde se da esta diferencia. Por consiguiente, la única manera que de hecho tenemos para distinguir la memoria de la imaginación «reside en su superior fuerza y vivacidad» (T 85); los mismos términos se usan en la *Investigación* para distinguir las impresiones de las ideas. Comparadas con las «vívidas y

fuertes» ideas de la memoria, las ideas de la imaginación son «tenues y lánguidas» (T 9).

Esto es claramente inaceptable. Para empezar, es perfectamente posible recordar una experiencia pasada, por ejemplo, una conversación en la que uno participó, o un sentimiento de disgusto que uno tuvo por algún contratiempo, sin ayuda de imagen alguna. Incluso es posible imaginar que sucede algo y excusar cualquier imagen. Consideremos, sin embargo, solamente los casos en que las imágenes desempeñan un papel. No es sino falso que las imágenes que sirven a la imaginación sean siempre más tenues y lánguidas que las que entran en los recuerdos. Ciertamente, Hume mismo lo admite en una de las secciones de su Apéndice al *Tratado*, y se ha de refugiar en decir que incluso aunque una ficción poética pinte el más vivo cuadro, las ideas que presenta «son diferentes para el *sentimiento* de las ideas que brotan de la memoria y del juicio» (T 631). Pero en realidad esto es conceder que toda la cuestión de la vivacidad no hace al caso. El rasgo distintivo de la memoria, servida o no por imágenes, es que exhibe nuestra creencia en algo que hemos aprendido: en el sentido del que se ocupa Hume, la creencia es una creencia en que han ocurrido ciertas experiencias pasadas. El rasgo distintivo de la imaginación, salvo en el sentido en el que decir que algo es imaginario es implicar que no existe, es que es neutral con respecto a la existencia de los estados de cosas que representa. Hume acertaba en que sólo hay una diferencia de «tono» entre el recuerdo de una experiencia pasada y la reconstrucción imaginativa de una experiencia que, correctamente, creemos ocurrida, pero

erraba si tomaba ésta como la única o principal cuestión.

Empleo el condicional porque no está claro que siempre lo hiciera. Hume no era un escritor consistente y en el Apéndice del *Tratado,* en una nota de la sección titulada «Acerca de la Naturaleza de la Idea o Creencia», dice que, al explicar filosóficamente la creencia, «no podemos sino afirmar que es algo *sentido* por la mente lo que distingue las ideas de los juicios de las ficciones de la imaginación» (T 629). Es verdad que no incluye explícitamente los recuerdos entre las ideas del juicio, pero esto se puede achacar al contexto; y también es verdad que continúa hablando de que las ideas a las que asentimos son «más fuertes, firme y vívidas» que nuestras ensoñaciones. Pero ahora parece como si palabras del estilo de «vívido» se estuvieran usando en un sentido técnico bajo el cual las ideas a las que califican exigen asentimiento.

El problema era que Hume carecía de una teoría adecuada del significado y la referencia. Hacia el final de su Apéndice al *Tratado* admite estar insatisfecho de su tratamiento de la creencia. Puesto que asocia la creencia principalmente con la inferencia, y supone que todas las inferencias deben basarse por último en alguna impresión, comienza por definir la creencia como «una idea vívida relacionada o asociada con una impresión presente» (T 96), pero también aquí la palabra «vívida» está fuera de lugar salvo si abarca tanto como alguna otra expresión como «a lo que se asiente». Hume ciertamente hizo la válida anotación de que la creencia no puede ser otra idea más adosada a la idea que da su contenido a la creencia, pues,

como ahora lo expresaríamos, aquéllo para enunciar lo cual usamos la oración permanece, sea o no creído. Tampoco, argumenta Hume, puede ser una impresión, puesto que se conecta a conclusiones que constan solamente de ideas. A veces lo llama afección sentimental sin aclarar qué es lo que entiende por ella si no es una impresión ni una idea. Al final queda reducido a decir en la *Investigación* «que la creencia no consiste en la naturaleza u orden peculiares de las ideas, sino en la manera de su concepción y en cómo son sentidas por la mente» (E 49). Poco ilumina esto, pero para ser justos con Hume se puede decir que el problema de dar un análisis de la creencia no trivial ni circular aún espera solución. Los intentos recientes de analizarla en términos de propensiones a la acción no han tenido éxito, bajo mi punto de vista.

Se podría pensar que en el tratamiento de Hume de las ideas abstractas se contiene una teoría de la referencia, pero aquí, más que en ningún otro sitio, es una rémora su falsa suposición de que el uso de un concepto consiste en dar marco a una imagen. Esto lo lleva a esforzarse innecesariamente para demostrar que las imágenes tienen determinadas cualidades, proposición que no distingue claramente de la proposición, a favor de la cual también argumenta, de que las imágenes representan individuos particulares que a su vez tienen determinadas cualidades. No estoy seguro de que la primera de estas proposiciones sea verdadera, pero aunque ambas lo fueran, son irrelevantes, pues el uso de un término general no tiene por qué estar acompañado ni por una imagen ni por el pensamiento de un individuo determi-

nado. Hume tiene razón, desde luego, al dar la bienvenida al «descubrimiento» de Berkeley de que los términos no son generales por referirse a una entidad abstracta, sino por su uso, pero acerca del uso no tiene nada más informativo que decir que «los individuos son reunidos y colocados bajo un término general mirando a la semejanza que tienen unos con otros» (T 23).

Antes he aludido a un principio fundamental de Hume relativo a la derivación de las ideas. Este principio, tal como lo enunció Hume originariamente en el *Tratado,* es «*Que todas nuestras ideas simples cuando aparecen por vez primera se derivan de impresiones simples que se corresponden a ellas y que éstas representan exactamente*» (T 4). La extrema importancia que tiene para Hume este principio reside en que le suministra un criterio de la legitimidad de las ideas o conceptos. Tal como lo expresa en la *Investigación,* «Cuando abrigamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (lo cual no es sino muy frecuente) no necesitamos más que indagar *de qué impresión se supone que se deriva*» (E 22).

Hume trata esto como una generalización empírica, contra la cual, cosa extraña, sugiere en una ocasión un contraejemplo. Discurre un caso de un hombre que se ha familiarizado con varias manchas de color, pero ha perdido una de ellas, y propone, muy acertadamente, que el hombre podría formar una idea de la mancha perdida según la cual tuviera un tono intermedio entre otras dos. Luego de haber confeccionado este contraejemplo, Hume lo da de mano a la ligera, diciendo que es demasiado «particular y

singular» para obligarle a abandonar su máxima general, y, desde luego, continúa tratando su máxima como si tuviera validez universal. Podría haber evitado esta afrenta a la lógica si hubiera modificado su principio de manera que se aplicara no al origen sino a la realización de las ideas. Exigiría entonces que una idea fuera capaz de ser satisfecha por alguna impresión. Pienso que este principio se puede defender si interpretamos generosamente la palabra «satisfecha» y concedemos que una idea sea satisfecha si tiene lugar en una teoría que se puede confirmar, al menos indirectamente, en la experiencia sensible. Sin embargo, esto nos apartaría mucho de Hume. Una modificación que él podría haber aceptado es que las ideas han de poder ser instanciadas por impresiones, pero esto, aunque da acogida a su contraejemplo, es aún demasiado restrictivo. En la práctica Hume acepta las ideas que pueden ser instanciadas por cuerpos, desarrolladas a partir de las impresiones mediante ciertas actividades de la imaginación. Examinaremos la cuestión de cuánto se aleja esta práctica de su teoría oficial.

Una vez que ha fijado su atención en las ideas, Hume procede a repasar las maneras como pueden estar asociadas. En el *Tratado* distingue siete géneros diferentes de relación filosófica, que divide en dos grupos según puedan o no ser «los objetos del conocimiento y de la certeza». Las cuatro que pueden alcanzar esta distinción, porque dependen sólo de las propiedades intrínsecas de las ideas, son la *semejanza, contrariedad, grados de cualidad* y *proporciones en la cantidad o en el número*. Las otras tres son *identidad, relaciones de tiempo y lugar* y *causación.*

La razón de Hume para situar la *identidad* en el segundo grupo es que objetos perfectamente semejantes pueden ser numéricamente diferentes si no coinciden en el espacio y el tiempo. Esto confirma, cosa que ya estaba clara, que las llamadas relaciones entre ideas de Hume no son sólo eso, sino que se extienden a relaciones entre los objetos que caen bajo las ideas. En efecto, de todas las relaciones que menciona, quizá sólo la de *contrariedad* sea puramente conceptual.

Esta división entre las relaciones prefigura el segundo de los principios fundamentales de Hume, que es que «Todos los objetos de la razón o la indagación humana pueden dividirse naturalmente en dos géneros, a saber, *Relaciones de Ideas* y *Asuntos de Hecho*» (E 25). En esta proposición, tomada de las *Investigaciones,* las afirmaciones acerca de las relaciones entre ideas se tratan como puramente conceptuales y, por consiguiente, como «ciertas intuitivamente o demostrativamente«. Incluyen las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética. Hume casi nada tiene que decir de ellas, pues sus intereses residen en nuestras creencias acerca de asuntos de hecho. Esto le induce, en las *Investigaciones,* a reducir su lista de relaciones a tres, «en particular, *la Semejanza, la Contigüidad* en el espacio y en el tiempo y *Causa y Efecto*» (E 24). Las dos primeras son simples principios de asociación. La relación importante es la de *Causa y Efecto,* sobre la cual, como afirma Hume, parecen fundarse todos los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho.

Es esta relación, pues, la que Hume se dispone a explorar. Hay que advertir, sin embargo, que cuan-

do la estudia, en el dominio de la filosofía natural, la toma como algo dado, no entre fugaces impresiones, sino entre objetos perdurables. Esto se muestra en sus ejemplos, y ciertamente sólo si se toma de este modo puede parecer plausible su análisis de la causación. También cuando llega a la filosofía moral se apoya en la existencia de yoes perdurables. Por consiguiente, debemos empezar por mostrar cómo puede llegar a estas concepciones sin un despliegue demasiado flagrante de inconsistencias.

3. Cuerpos y yoes

Por mucha profesión de escepticismo que Hume pueda haber hecho, no hay duda de que creía en la existencia de los que se pueden llamar objetos físicos del sentido común. Aunque supongamos que dejaba su personalidad filosófica atrás, cosa que en realidad no hacía, cuando escribía sus volúmenes de historia y sus ensayos políticos y, como dice que hacía, cuando jugaba al *backgammon* y se divertía con sus amigos, en sus mismos escritos filosóficos hay abundantes muestras de tal creencia. Se interesa por las pasiones y las emociones, que encuadra bajo el encabezamiento de «impresiones secundarias», porque tienen un papel que desempeñar en su teoría moral, pero ni en el primer libro del *Tratado* ni en las *Investigaciones sobre el Entendimiento Humano* presta mucha atención a las impresiones originales de los sentidos. Hace ciertas indicaciones acerca de ellas en

general, alusivas, como hemos visto, a la fuerza y viveza con que se supone tañen nuestra mente, o a que son «existencias internas y perecederas», pero, en detalle, poco tiene que decir de ellas. Cuando aduce ejemplos de cuestiones de hecho no se refiere a colores y formas, sino a la muerte de César en el Senado de Roma, a las propiedades del mercurio y el oro, a los músculos y nervios del cuerpo humano, al sol y los planetas, a las flores y los árboles, al impacto de las bolas de billar. Como veremos, su análisis de la causación depende de la conjunción constante de objetos de este tipo. No tendría razón de ser aplicar su teoría a las impresiones, como debería haber hecho si hubiera creído realmente que no podemos disponer de ninguna otra cosa, por la sencilla razón de que nuestras impresiones no exhiben la regularidad requerida. Por tomar un ejemplo simple, puede que las rosas plantadas en la primavera florezcan habitualmente en el verano, pero esto no es lo mismo que decir que una impresión de ver plantar una rosa esté seguida habitualmente por una impresión de verla florecer. Puede que uno no esté allí en la fecha requerida, o que esté pero ocupe su atención en otra cosa.

Concédase, pues, que Hume creía, y para sus propósitos filosóficos tenía que creer, en la existencia de cuerpos. En realidad, el comienzo de la sección del *Tratado* titulada «Del Escepticismo con respecto a los Sentidos», que proporciona la fuente principal para atribuirle una «teoría del mundo externo», hace el enigmático enunciado de que «Bien podemos preguntar *¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia de un cuerpo?* pero es vano preguntar *si hay*

o no un cuerpo. Esto es algo que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos» (T 187). Aun así quedan por responder varias preguntas. Hemos visto que los cuerpos cuya existencia daba Hume por hecha eran cosas como casas, libros, árboles y los cuerpos de los animales y los seres humanos, incluyendo sus órganos internos. ¿Cómo los concebía? ¿Al estilo de Locke, como causas externas de las impresiones sensoriales? ¿Al estilo de Berkeley, como acervos de cualidades sensibles? ¿De alguna manera peculiar? El poseía una respuesta para la pregunta causal de por qué creemos en la existencia de un cuerpo, pero, ¿qué quiere decir que es vano preguntar si hay o no un cuerpo? La interpretación más evidente de este enunciado sería que nuestra creencia en la existencia de un cuerpo es incuestionablemente verdadera. Pero el resultado de la investigación de Hume de las causas de esta creencia es que, la consideremos en su forma vulgar o en la que él llama «filosófica», no sólo no es verdadera sino completamente confusa. Hay que admitir que no espera que esta conclusión acarree una convicción duradera. «Solamente el descuido y la falta de atención», dice, «pueden darnos algún remedio. Por esta razón dependo enteramente de ellos: y doy por hecho, cualquiera que sea la opinión del lector en este momento, que de aquí a una hora estará persuadido de que hay un mundo externo y uno interno» (T 218). ¿Hemos de aceptar que esto confirma la opinión de Kemp Smith de que Hume pretendía que nuestras «creencias naturales» triunfaran sobre nuestro entendimiento? Y, ¿en qué consisten exactamente estas creencias naturales?

Una vez más los indicios son conflictivos. Algunos pasajes, al parecer, implican que cuando Hume habla de objetos «externos» los concibe, a la manera de Locke, como causas relativamente perdurables de nuestras impresiones sensibles «internas y fugaces». Por ejemplo, ya hemos visto que, en el curso de la definición de las impresiones en el *Compendio,* habla de que tenemos imágenes de los objetos externos suministradas por nuestros sentidos. También en el *Tratado,* al comienzo del Libro «De las Pasiones», donde distingue entre impresiones primarias y secundarias, asegura que las impresiones originales son «Tales que surgen en el alma, sin ninguna percepción antecedente, de la constitución del cuerpo, de los espíritus animales o de la aplicación de objetos a los órganos externos» (T 276). En el capítulo dedicado a nuestras ideas de espacio y de tiempo, en el Libro primero del *Tratado,* dice que «nunca podemos pretender conocer el cuerpo de otra manera que a través de aquellas propiedades externas que se revelan a sí mismas a los sentidos» (T 64). Esto implica que los cuerpos tienen otras propiedades, situadas más allá de nuestro conocimiento, y se confirma en una nota acerca del mismo capítulo, en uno de los *Apéndices,* donde habla de la naturaleza real de la posición de los cuerpos, que podría dar o no lugar a un vacío, como de algo que no se conoce (T 639). Entiende que esto lo implica la «filosofía newtoniana», que en su parte principal no critica. En cambio, en un pasaje donde examina sus fundamentos la critica con mucha firmeza. También da a entender que no es eso lo que el descuido y la desatención de su lector le permiten aceptar.

Como suele ocurrir con Hume, las *Investigaciones* resumen con mayor elegancia y claridad una posición cuyos argumentos se despliegan en el *Tratado*. En este caso se nos dice que

Parece evidente que un instinto o legado previo naturales inducen a los hombres a dar fe a sus sentidos, y que, sin razonamiento alguno, y aun antes del uso de la razón, siempre asumimos un universo externo que no depende de nuestra percepción sino que existiría aunque nosotros y toda criatura sensible faltara o fuera aniquilada (E 151).

Hume pasa incluso a adscribir esta creencia a las «criaturas animales». Entonces añade:

También parece evidente que, cuando los hombres siguen este ciego y poderoso instinto de la naturaleza, siempre suponen que las imágenes presentadas por los sentidos son objetos externos, y nunca abrigan la sospecha de que no sean sino representaciones de éstos. Esta misma mesa, que vemos blanca y notamos dura, la creemos existente, independientemente de nuestra percepción, y creemos que es algo externo a la mente que la percibe. Nuestra presencia no le otorga ser: nuestra ausencia no la aniquila. Mantiene entera y uniforme su existencia, independiente de la situación de los seres inteligentes que la perciben o contemplan (E 151-152).

Por desgracia, para Hume, «esta opinión universal y primaria de todos los hombres» no aguanta el examen crítico. Sucumbe a «la más leve filosofía» con el resultado de que «ningún hombre que reflexione ha dudado jamás de que las existencias que consideramos cuando decimos *esta casa* y *ese árbol* no son sino percepciones de la mente y copias o representaciones fugaces de otras existencias, las cuales

permanecen uniformes e independientes» (E 152). Esto estaría muy bien si tuviéramos alguna buena razón para creer en la existencia de estos objetos independientes, pero Hume sostiene que no la tenemos. Es evidente que no se puede fundar en la experiencia que nuestras percepciones estén conectadas con objetos externos y también se halla, dice Hume, «sin fundamento alguno en el razonamiento» (E 153). Esto cede el terreno al escéptico. Este resultado no contenta a Hume, pero no busca modo alguno de rebatirlo, como, por ejemplo, hallar alguna flaqueza en el argumento. En vez de eso, se limita a encogerse de hombros e ignorarlo. Podemos retar al escéptico si le preguntamos cuál es el objeto al que sirve su actividad. «No puede esperar que su filosofía tenga una influencia constante sobre la mente, o, si la tiene, que su influencia sea beneficiosa para la sociedad» (E 160). Al contrario, sería muy perjudicial, puesto que la inactividad a que conduciría sería el fin de la existencia humana. Pero «Por principio, la Naturaleza es demasiado fuerte». El escéptico acabaría por confesar que «todas sus objeciones son mero entretenimiento y no pueden tener más alcance que mostrar la caprichosa condición de la humanidad, que ha de actuar, razonar y creer» (E 160). Es cierto que los pasajes de este tipo prestan apoyo a la teoría de Kemp Smith de que Hume se afanaba por mostrar que la razón debe dar paso a nuestras creencias naturales, pero no veo que la establezca decisivamente. Si ésa hubiera sido la intención de Hume, no creo que hubiera concluido la sección con un dejo escéptico, destacando nuestra incapacidad para justificar los supuestos sobre los que actuamos

o para desterrar las objeciones que contra ellos pueden levantarse. Tampoco afirma explícitamente que nuestras creencias naturales sean verdaderas.

Hay, no obstante, un punto destacable en el que coincido con Kemp Smith: que es posible extraer de la línea de razonamiento de Hume una teoría de la percepción que no se disuelve en el escepticismo. Presupondría abandonar a Hume en uno o dos lugares, pero las divergencias no serían tan grandes como para impedir que alcanzáramos un acomodo razonable. Consistirían sobre todo en reevaluar más que en desechar sus argumentos. Ahora intentaré mostrar cómo creo que se puede hacer esto, pero antes quiero repasar el camino que sigue en las secciones pertinentes del *Tratado*, entre las cuales la más importante para nuestros propósitos presentes es la llamada «Del Escepticismo con respecto a los Sentidos».

Las preguntas principales que Hume acomete en esta sección son «¿Por qué atribuimos una existencia *continuada* a los objetos aun cuando no están presentes a los sentidos? y ¿por qué suponemos que poseen una existencia *distinta* de la mente y la percepción?» (T 188). Ve interdependientes ambas preguntas en el sentido de que responder la una es responder la otra. Acierta en que si los objetos tuvieran una existencia continuada, como él la define, también tendrían una existencia independiente, pero no tiene por qué ser cierto lo inverso. Se puede mantener y de hecho se ha mantenido, como hace Bertrand Russell en *Los Problemas de la Filosofía* y en otros lugares, que los objetos inmediatamente presentes a los sentidos son distintos de la mente y, no obstante, sólo tienen una existencia momentánea debido a su

dependencia causal del estado corporal del percipiente.

En este punto me alineo con Hume, con una reserva importante. Como más atrás hemos advertido, Hume, aunque en lo principal se apoya en argumentos empíricos, incluyendo la referencia a factores causales, muestra cierta inclinación a convertir en una verdad de la lógica que las impresiones sensibles son inseparables de las situaciones perceptivas en que tienen lugar. Ya señalé que los argumentos empíricos no son conclusivos, por más que, como veremos, presentan una objeción a la actual y tolerante aceptación de una postura como la de Reid, y he propuesto que Hume habría hecho bien en contentarse con su principio lógico. Mi reserva consiste en que esto no le compromete a definir las impresiones desde el inicio como dependientes de la mente. En realidad esa definición sería inconsistente con su propia opinión, que falta por examinar, de que el yo no es sino un manojo de percepciones independientes lógicamente, y a partir de la cual infiere que una percepción podría existir separada de toda otra cosa. No es éste, sin embargo, el punto sobre el que quiero incidir, puesto que no mantiene que las percepciones de hecho hagan eso. Más bien quiero indicar que si, en el orden del conocimiento, las impresiones han de ser primitivas, no podemos asignarles una dependencia inicial de la mente o del cuerpo. En esta fase no entran en el cuadro ni las mentes ni los cuerpos.

Pero, ¿tiene derecho Hume a tener por primitivas las impresiones? Yo mantengo que lo tiene, por las dos razones siguientes. Para empezar, es obvio que la base de uno para aceptar cualquier proposición

relativa a lo que Hume llama un asunto de hecho ha de depender al fin de la verdad de algún juicio de percepción. En segundo lugar, se muestra con facilidad que nuestros juicios de percepción ordinarios afirman más de lo que avalan las experiencias sensibles de las que surgen. Aunque normalmente nadie es consciente de hacer ninguna inferencia cuando avanza juicios perceptuales tan simples como «Esto es un cenicero» o «Esto es un lápiz», hay un sentido en el que estos juicios entrañan inferencias. Pero estas inferencias han de tener algún fundamento. Tiene que haber, en la terminología de Bertrand Russell, «datos sólidos» en los que se funden. Y las impresiones de Hume son estos datos sólidos, aunque con otro nombre.

Se ha objetado el segundo paso de este argumento, pero para notar que es válido basta con recordar la caterva de suposiciones que nuestros juicios de percepción ordinarios comportan. Para empezar, entraña suposiciones caracterizar a algo como un objeto físico de un tipo observable. Ha de ser accesible a más de un sentido y a cualquier observador equipado apropiadamente. Tiene que poder existir cuando no se lo percibe. Tiene que ocupar una posición o serie de posiciones en el espacio tridimensional y persistir a lo largo de un período de tiempo. Ni siquiera nos limitamos normalmente a comprometernos con estas suposiciones generales. Es raro que nos contentemos con hacer una afirmación tan débil como la de que estamos percibiendo un objeto físico de uno u otro género. Normalmente lo identificamos con más especificidad, como un cenicero o un lápiz o una mesa o lo que sea y, con ello, nos comprometemos con otro

conjunto de suposiciones. Estas pueden ser atinentes al origen del objeto, como cuando afirmamos percibir un ser vivo, o a su constitución física. Cuando nos referimos a un artefacto, como un lápiz, hacemos una suposición acerca de sus capacidades causales. Muy a menudo nuestra descripción de un objeto que aseguramos ver o tocar comporta implicaciones sobre sus posibles efectos en los demás sentidos, sobre el sonido o sabor u olor que puede producir según nosotros.

Ahora bien, es obvio sin duda que toda esta riqueza de teoría no se puede extraer de una única experiencia sensible. Ahora veo lo que no dudo en identificar como una lámpara de lectura sobre la mesa cercana, pero en el patrón visual no hay nada, si lo consideramos en sí mismo, de donde deducir que es tangible, que si estuviera presente algún otro observador también la vería, que permanecerá impercibida, muy probablemente en la misma posición, que en parte está hecha de latón, que bajo su pantalla hay un casquillo para una bombilla eléctrica y que la bombilla se puede convertir en una fuente de luz. Lo que está presente a mis sentidos, en lo concerniente a la lámpara, es un mero patrón visual, y lo demás es inferencia. No por ello hablo con falsedad cuando digo ver la lámpara, ni tampoco uso mal el verbo «ver». Sin duda las suposiciones que estoy haciendo tácitamente son en este caso verdaderas, y la práctica común en el empleo de verbos de percepción es tomar como acusativos, no lo que he llamado datos sólidos, esto es, los contenidos reales de las experiencias en cuestión, sino los objetos de cuya presencia son pistas sensoriales los datos sólidos.

Pero la limitación de los datos sólidos no es su abolición, y las inferencias no desaparecen porque no se las reconozca. La vía común entre los filósofos contemporáneos que se contentan con tomar como punto de partida la percepción de objetos físicos no tiene por qué ser errada, pues nadie está obligado a embarcarse en un análisis de la percepción. Solamente caen en error cuando mantienen, o implican, que no es posible semejante análisis.

La objeción habitual a adoptar el punto de partida de Hume es que encierra al sujeto en un mundo privado, del que jamás puede escapar. Esta objeción sería grave si fuera válida, pero no lo es. No hay nada privado en la descripción de los patrones sensoriales. La puede entender cualquier poseedor de las experiencias requeridas. Es cierto que estos patrones se concretan por su acontecer en un campo sensible particular en un momento particular, y que este campo sensible figurará de hecho en la experiencia de una única persona. Es cierto igualmente que el acto de una persona de percibir un objeto físico en un momento particular no es acto de nadie más. Pero es decisivo que en la definición de las impresiones no entra ninguna referencia a su poseedor. Como elementos primitivos, son neutrales en éste y en todo otro respecto, salvo en el de su carácter intrínseco. Queda por ver si podemos hallar una senda transitable desde ellas hasta los objetos físicos, y si podemos luego encontrar el modo de trazar una distinción entre estos objetos físicos y nuestras percepciones de ellos. Quizá en un caso o en el otro topemos con obstáculos insuperables, pero esto, desde luego, no lo debemos juzgar al principio.

Hume encuentra los obstáculos muy pronto. Ya hemos visto que da por cierto «que la casi totalidad del género humano, y aun de los mismos filósofos, durante la mayor parte de sus vidas, toman a sus percepciones como sus únicos objetos y suponen que el ser íntimamente presente a la mente es el cuerpo o existencia material» (T 206). Sin embargo, deben estar equivocados, pues es característico de los aquí llamados cuerpos reales el tener una existencia continuada y distinta, mientras que las percepciones son «dependientes y fugaces». Por ello son culpables de la contradicción de suponer que uno y el mismo objeto persiste y no persiste en el tiempo.

Antes de examinar la explicación de Hume de la manera como somos arrastrados a este error, vale la pena destacar que, según él muestra, la contradicción no es tan flagrante como aparenta a primera vista. Hemos visto incluida la indentidad en su lista de relaciones filosóficas, pero ahora acontece que esta relación no la satisface ninguna percepción. Esta conclusión surge del tratamiento de Hume del problema de cómo podemos dar en la idea de identidad. No hay objeto que la suministre, argumenta, puesto que la proposición «un objeto es idéntico a sí mismo» carecería de significado «si la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera de ningún modo de lo significado por *sí mismo*» (T 200). La idea que suministra un objeto singular no es la de identidad, sino la de unidad. Pero si un objeto singular no puede suministrar la idea de identidad, es aún más obvio que tampoco puede hacerlo una multiplicidad de objetos diferentes. ¿De dónde, pues, puede venir la idea de identidad? ¿En qué puede consistir?

La respuesta de Hume a estas preguntas es que la idea de identidad es producto de un error cometido de forma natural cuando pensamos en el tiempo. Antes ha argumentado que «el tiempo, en sentido estricto, implica sucesión, y que, cuando aplicamos su idea a cualquier objeto inmutable, es por una ficción de la imaginación por lo que suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos que coexisten con él, y en particular de los de nuestras percepciones» (T 200-201). Estamos, sin embargo, firmemente aficionados a este juego de la imaginación, el cual nos da lugar a mantener la idea de un objeto en equilibrio, por así decir, entre las ideas de unidad y número. Así, pues, cuando atribuimos identidad a un objeto queremos decir «que el objeto existente en un momento es idéntico consigo mismo en otro momento» (T. 201). Dado que existieron en circunstancias siempre cambiantes, esto podría ser verdadero de al menos algunas de nuestras percepciones si permanecieran por su parte inmutables. El problema es que no lo hacen.

¿Cómo, entonces, llegamos a pensar que sí lo hacen? La explicación de Hume, en sus propias palabras, es

que todos aquellos objetos a los que atribuimos una existencia continuada tienen una *constancia* peculiar que los distingue de las impresiones, cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que ahora se presentan a mi mirada siempre se me han aparecido en el mismo orden, y cuando los pierdo de vista porque cierro los ojos y vuelvo la cabeza, hallo después que retornan a mí sin la menor alteración. Mi cama y mi mesa, mis libros y papeles se presentan de la misma manera uniforme y no cambian

por ninguna interrupción de mi visión o percepción de ellos. Esto es lo que ocurre con todas las impresiones cuyos objetos se supone tienen existencia externa, y no sucede con otras impresiones, suaves o violentas, voluntarias o involuntarias (T 194-195).

Esto equivale a que lo que nos induce a identificar impresiones sucesivas, y a pasar por alto las interrupciones que de hecho acaecen es, por un lado, la estrecha semejanza entre tales impresiones y, por otro lado, la no menos importante conservación de relaciones espaciales, en apariencia constantes, con los miembros de series que muestran las mismas semejanzas internas. El resultado es que son sustituidas en nuestra imaginación por una cosa persistente, llamada por Hume indiferentemente objeto o percepción, que concebimos como existente cuando no la percibimos. Puesto que, como hemos visto, Hume ha mostrado cierta inclinación a hacer lógicamente verdadero que las impresiones son internas y fugaces, sorprende encontrar que diga que «la suposición de la existencia continuada de los objetos sensibles o percepciones no entraña contradicción» (T 208). Sus razones no se reducen a que «toda percepción es discernible de otra y se puede considerar como existente por separado», con la consecuencia de que «no es absurdo separar una percepción particular de la mente» (T 209). También concede que «el mismo ser, continuado e ininterrumpido, puede en ocasiones estar presente ante la mente y en ocasiones ausente de ella sin que el ser mismo sufra ningún cambio real o esencial» (T 207). Pienso que Hume concede esto con sinceridad y no es una mera descripción del alcance de nuestra imaginación, aun-

que, según intentaré mostrar, no tenía motivo para hacer la concesión de esta forma en especial. Hay una manera de obtener lo que ella le proporciona y seguir negando, sobre bases lógicas y no empíricas, la existencia continuada de ninguna impresión real. En efecto, mantiene que es sencillamente falso que una percepción persista sin ser percibida y, en consecuencia, falso que percepciones interrumpidas puedan ser idénticas. Su fundamento para esta conclusión reside en su aceptación del frágil argumento de la ilusión. Razona acertadamente que si las percepciones tuvieran una existencia continuada también tendrían una existencia distinta, pero luego arguye que la experiencia les niega una existencia distinta. Tal como se dan a los sentidos, el movimiento y la solidez, los colores, los sonidos, el calor y el frío, el dolor y el placer, están en pie de igualdad. No son «sino percepciones que surgen de las configuraciones y los movimientos particulares de las partes del cuerpo» (T 192-193).

Hume asigna al fenómeno de la constancia el papel principal en causar que la imaginación transforme las impresiones en objetos duraderos, pero no piensa que se baste ella sola. Le ayuda lo que él llama coherencia, de la cual da dos ejemplos. El primero cuenta que, cuando vuelve a su habitación luego de haberse ausentado durante una hora, halla menos vivo el fuego que dejó. Puesto que con frecuencia ha sido testigo del proceso de agotarse el fuego, su imaginación llena la falta. El segundo ejemplo es más complicado. Es el del recadero que le trae una carta de un amigo que vive a doscientas leguas. Oye el ruido de la puerta girando sobre sus goznes, pero no la ve.

Tampoco ve al recadero cuando sube las escaleras. Ni ha observado en esta ocasión las acciones de los correos y los barcos que le traían la carta. Pero, con todo, ha llegado, gracias a la experiencia pasada, a asociar el chirrido de la puerta con la visión de que se abre, ha aprendido que los recaderos no aparecen en su habitación sin haber subido las escaleras, la experiencia le ha enseñado que las cartas no llegan desde lugares distantes sin que las traigan medios observables de transporte. Una vez más, pues, la imaginación llena los huecos. Es de notar, no obstante, que aquí a la imaginación se le da un papel mayor que en el ejemplo de antes. Ya no es sólo asunto de añadir las contrapartidas que faltan de los miembros de series semejantes precedentes. Es muy posible que no haya habido ninguna serie semejante previa. Por ejemplo, no es muy verosímil que Hume hubiera sido testigo nunca del movimiento continuo de una carta desde un lugar a doscientas leguas de distancia. En este caso la imaginación no sólo ha extendido el principio de constancia para suministrar un acervo suficiente de objetos ordinarios. También ha impuesto, como Hume admite, a la actuación de éstos un grado de coherencia mayor que el de hecho habido en su experiencia pasada. La legitimidad de este procedimiento viene de su fuerza explicativa.

Con todo, asegura Hume, nuestra imaginación nos está engañando. Es el hecho que nuestros perceptos no tienen una existencia continuada y distinta, y no hay más que hablar. Los filósofos intentan rodear la dificultad trazando una distinción entre las percepciones y los objetos, concediendo que las percepciones sean «intermitentes y perecederas» y atribuyendo a

los objetos «una existencia continuada y la identidad». Pero este «nuevo sistema» es fraudulento. «Contiene todas las dificultades del sistema vulgar junto con otras peculiares suyas» (T 211). En primer lugar, debe su atractivo para la imaginación al sistema vulgar. «Si estuviéramos por entero convencidos de que nuestras percepciones semejantes son continuas, idénticas e independientes, nunca caeríamos en esta opinión de la doble existencia» (T 215), pues no serviría a ningún fin. Tampoco la adoptaríamos si estuviéramos por entero convencidos de que nuestras percepciones son dependientes e intermitentes, pues entonces carecería de motivo nuestra búsqueda de algo a lo que adscribir una existencia continuada. La vacilación de nuestra mente entre dos hipótesis contrarias lleva a los filósofos a aceptar ambas mientras trata de disfrazar la contradicción. En segundo lugar, esta hipótesis no halla apoyo en la razón, pues no podemos tener un fundamento racional para correlacionar nuestras percepciones con objetos, por hipótesis nunca experimentados. Lo que los filósofos comprometidos en este fraude hacen, en realidad, es inventar una segunda serie de percepciones a las que atribuyen la existencia continuada y distinta que atribuirían a nuestras percepciones reales si su razón no se lo impidiera. En resumen, el sistema filosófico está «gravado con el absurdo de a la vez negar y establecer la suposición vulgar» (T 218).

Voy a argumentar que Hume hace escasa justicia al sistema filosófico. Es insostenible tal como se presenta, pero señala el camino para solucionar las dificultades de Hume. Tiene razón, sin embargo, en arre-

meter contra la versión de Locke, su supuesto blanco. Cualquiera que sea la distinción que hagamos entre las cosas como son en realidad y las cosas como se nos aparecen, no puede legítimamente tomar la forma de una multiplicación de «mundos». Los objetos físicos no pueden entrar en escena como las meras causas imperceptibles de lo percibido, y si pudieran entrar de esta manera no habría base alguna para dotarlos de semejanza con sus efectos perceptibles.

¿Cómo, pues, llegamos a tener una creencia fundada en la existencia de objetos físicos con las propiedades perceptibles que normalmente les concedemos? Sugiero que Hume proporciona la mejor respuesta. Los fenómenos de la constancia y la coherencia, que aduce para explicar cómo caemos en la ilusión de atribuir a nuestras percepciones una existencia continuada y distinta, se pueden, por el contrario, convertir en una base adecuada para la transformación imaginativa de las impresiones sensibles —o perceptos, como, siguiendo a Russell, prefiero llamarlas— en constituyentes del mundo físico del sentido común. El único error serio que cometió Hume fue suponer que los objetos resultantes son ficciones. Lo que hay depende en parte de lo que nuestras teorías permiten que haya, y la teoría que se puede desarrollar a partir de los perceptos, según los principios de Hume, contiene criterios aceptables de existencia. No hay razón, por consiguiente, para negar la existencia de objetos que satisfagan estos criterios.

El primer filósofo que, según mi noticia, intentó en serio legitimar la creencia vulgar en la existencia de objetos físicos desarrollando las nociones de Hume de constancia y coherencia fue H. H. Price, cuyo

libro, *Hume's Theory of the External World,* se publicó en 1940. Es una obra especialmente completa e ingeniosa que no ha recibido la atención merecida. Price toma en préstamo de Russell el término *sensibilia* para referirse a las impresiones que pueden no ser sentidas en el momento presente, y muestra convincentemente y con detalle cómo los vacíos de diferentes lugares de las diversas series de impresiones, que tomamos por procedentes del mismo objeto físico, pueden apoyar la opinión de que estos vacíos los llenan *sensibilia* no sentidos. No es que Price piense que Hume hubiera conferido el menor significado al enunciado de que existen realmente estos *sensibilia* no sentidos, pero piensa que Hume podría consistentemente haber adoptado, o bien la teoría de que, cuando nos referimos a un objeto físico, estamos afirmando que nuestras impresiones presentes son las que serían si existieran los *sensibilia* adecuados, o bien la teoría más pragmática de que los enunciados acerca de objetos físicos no tienen valor de verdad, sino que se han de tomar como recetas, más o menos afortunadas, para explicar y predecir las impresiones reales. Opino que, antes que ninguna de estas alternativas, es preferible una teoría más realista, aunque acaso las propuestas de Price sean más fieles a Hume. Mi objeción principal al argumento de Price es que representa los objetos físicos como lo que él llama «familias» de *sensibilia,* en un sentido que permite a una familia, cuyos diversos miembros tienen propiedades en conflicto, ocupar, o hacer como que ocupa, un lugar particular en un momento particular. Price intenta eludir la contradicción relativizando las propiedades a los puntos de vista, de modo que un

sensibile elíptico desde un punto de vista pueda coincidir espaciotemporalmente con un *sensibile,* o una impresión actual, redondo desde otro punto de vista, pero éste es un recurso desesperado y quizá ni siquiera sea coherente.

Pienso que podemos llegar a una teoría más simple, y al mismo tiempo más realista, si sacamos partido de que las impresiones visuales y táctiles ocurren en campos sensibles con extensión espacial y se superponen sensiblemente en el tiempo. En otras palabras, nuestros datos sólidos no sólo incluyen patrones individualizados, sino las relaciones espaciales y temporales que mutuamente tienen. Es éste un rasgo de nuestra experiencia al que Hume presta tan poca atención que sorprende. Dedica, en efecto, cinco de las seis secciones que componen la Parte II del primer Libro del *Tratado* al espacio y al tiempo, pero se ocupan principalmente de unas dificultades conceptuales que mejor habría hecho en dejar a los matemáticos, si hubiera estado dispuesto ya a consignarles la geometría, y a mantener la tajante distinción que habría de trazar en la *Investigación* entre cuestiones concernientes a relaciones entre ideas y concernientes a hechos. Sin embargo, insiste en una derivación demasiado simple de los conceptos matemáticos a partir de las impresiones sensoriales y, en consecuencia, es empujado a repudiar la noción de divisibilidad infinita. Argumenta que la idea y, por lo tanto, la impresión de cualquier extensión finita debe ser compuesta, ha de constar de la yuxtaposición de un número finito de puntos matemáticos. Estos puntos son objetos concretos, dotados de color o tangibles según afecten a la visión o al tacto. Son *minima sensibilia,*

no por ser los objetos más pequeños que podemos sentir, puesto que la invención de microscopios más potentes podría mostrar que una impresión antes tomada por simple era en realidad compuesta, sino en virtud de su carencia de partes. De esto infiere Hume que cada campo sensible visual o táctil es un *plenum,* puesto que no tenemos ninguna idea de intervalo temporal entre dos impresiones, excepto si es algo compuesto de estos puntos tangibles o dotados de color e indivisibles. Lo que vale para el espacio vale también para el tiempo, aplicando los mismos términos en cada caso y sustituyendo la yuxtaposición ocasional por la sucesión inmediata. Entre otras dificultades evidentes, la teoría de Hume incurre en las paradojas de Zenón, pero en su descargo notemos que la teoría de la continuidad matemática no se desarrolló adecuadamente hasta el siglo XIX, y los problemas de Hume surgieron en parte de su incapcidad para ver cómo un número infinito de partes podría constituir algo distinto de un todo infinito. Aun así es extraño que la única relación espaciotemporal que estaba dispuesto a reconocer como dada a los sentidos fuera la de contigüidad, pues esto equivale a imponer a nuestra experiencia sensible una restricción a la que sencillamente no se pliega.

La continuidad espaciotemporal que caracteriza a la mayoría de nuestras experiencias sensibles y, en particular, a la sucesión de nuestros campos sensibles visuales, mantiene la proyección de las relaciones espaciales y temporales más allá de los límites donde originalmente se dan. De este modo, los campos sensibles sucesivos se pueden llegar a considerar adyacentes temporalmente. Luego, los hechos que Hume

reúne bajo los epígrafes de la constancia y la coherencia, la aparición de impresiones similares en entornos sensoriales semejantes, hacen sea natural, como él señalaba, que el observador adopte una nueva medida de identidad según la cual estas impresiones correspondientes sean no sólo similares sino idénticas. En este punto nuestra única diferencia con Hume es que, para él, el observador no está adoptando una nueva medida de identidad, sino cometiendo un error fáctico. De la misma manera, la descripción de Hume del proceso por el cual la «recuperabilidad» sistemática de las impresiones nos conduce a pensar que persisten cuando no son sentidas, se ha de entender, propongo, no en calidad de explicación de otro error, sino como base para extender el concepto de identidad. Según este punto de vista, es un ejercicio completamente legítimo de la imaginación concebir que las impresiones visuales, aparecidas en sucesión, existen simultáneamente y ocupan posiciones permanentes en un espacio visual de extensión indefinida.

En este punto, sin embargo, debemos ir un poco más lejos que Hume. Las impresiones actuales que asignamos al mismo objeto no son, como él dice erróneamente, por completo semejantes. Aun sin tener en cuenta, por el momento, los cambios del objeto, habrá variaciones resultantes de los cambios de estado y posición del observador. Lo que, por consiguiente, hemos de imaginar que persiste no es una impresión real, sino lo que en otra parte he llamado un «percepto normalizado» [1]. Este es una síntesis de los

[1] En *The Central Questions of Philosophy* (*Los Problemas Centrales de la Filosofía,* Alianza Universidad, núm. 247).

que Price llama *sensibilia* nucleares, es decir, los que se pueden obtener desde puntos de vista óptimos. Sirve como modelo con el que acoplan, mejor o peor, las impresiones reales. Estos perceptos normalizados también se pueden describir como continuos visuales. Se puede considerar que sufren cambios cualitativos cuando, bajo diversas condiciones, el patrón parece variar en uno o más aspectos, mientras el resto permanece constante en un entorno sensorial predominantemente constante.

Aquí sólo puedo resumir las fases sucesivas por las que, podemos suponer, pasa la teoría. Primero, los lugares se conciben con independencia de sus ocupantes, lo cual permite dar lugar a la posibilidad del movimiento. Luego, por diversas razones, se selecciona un conjunto de continuos visuales para formar lo que podemos llamar el «cuerpo central», término tomado del gran pragmatista americano C. S. Peirce. Este es, desde luego, el propio cuerpo del observador, aunque todavía sin caracterizar como tal. El espacio táctil se construye según un principio muy semejante al del espacio visual y se descubren bases para atribuir cualidades táctiles a los continuos visuales. Los sonidos, olores y sabores se introducen en el cuadro atribuyéndolos a sus fuentes aparentes. El observador comienza a realizar correlaciones causales simples que le proporcionan un esbozo de lo que ocurre. La mayoría de sus impresiones cuadran con este esquema, pero algunas no lo hacen. La autoconciencia surge con la identificación de la semejanza entre otros continuos visual-táctiles y el cuerpo central, puesto que ambos son orígenes de signos. La mayoría de estos signos se pueden interpretar en el

sentido de que corroboran lo principal de las experiencias del observador, pero algunos no se pueden interpretar de esta manera. Este es el origen de la distinción entre lo público y lo privado. En la fase final, si se me permite citar mi propia descripción de ella, los continuos visual-táctiles «se desprenden de sus amarras. La posibilidad de su existencia mientras no se los percibe se extrema, hasta el punto en que es innecesario para su existencia que hayan sido jamás percibidos ni, incluso, que algún observador los perciba. Puesto que la teoría requiere también que estos objetos no muten sus cualidades perceptibles sino como resultado de alguna alteración física acaecida en ellos, llegan a ser contrapuestos a las impresiones fluctuantes que tienen de ellos diferentes observadores. De esta forma los objetos se desgajan de los perceptos reales a partir de los cuales han sido abstraídos y se llegan a considerar incluso como responsables causales de ellos».

Al desarrollar esta teoría de los objetos manifiestos, creo que he conseguido reconciliar los sistemas que Hume llama vulgar y filosófico, pero subsiste el problema de reconciliar este resultado con el sistema filosófico contemporáneo, a saber, con la versión del mundo físico presentada por la física contemporánea. Este problema tiene muchas ramificaciones en las que no puedo entrar aquí. Brevemente, lo que parece haber ocurrido es que los «constructos» perceptibles necesarios para la concepción del espacio público son abandonados al sector de lo privado y sus lugares los toman las partículas imperceptibles. Es una cuestión a discutir que las relaciones espaciales se puedan legítimamente desgajar de sus términos originales,

pero para mí no es evidente que no se pueda. Debemos, en todo caso, evitar, como Hume dijera, un sistema que ponga los objetos físicos, tal como son realmente, en un espacio duplicado al que nuestros sentidos no nos dan acceso. Si hemos de conceder a la física pretensiones de verdad, nuestra interpretación de ella ha de ser inteligible.

En la teoría del mundo externo que le he encajado a Hume la identidad personal se subordina a la continuidad corporal. Esta no era la opinión de Hume, pero no violenta radicalmente sus principios. Al contrario, en la sección del *Tratado* que dedica a este asunto, asegura que es «evidente que se ha de perseverar en el mismo método de razonamiento que con tanto éxito ha explicado la identidad de las plantas, los animales, los barcos, las casas y todos los productos compuestos y mutables del arte y la naturaleza» (T 259). La diferencia única reside en que Hume asimila la identidad personal con la identidad de la mente y define ésta sin ninguna referencia al cuerpo. Cuando digo que la define tengo en cuenta que dice que «la identidad que adscribimos a la mente del hombre es sólo ficticia» y, como nuestras demás adscripciones de identidad, procede de la «obra de la imaginación» (T 259). Estoy, sin embargo, más influido por el hecho de que es vital en la explicación de Hume de las pasiones, y también en su teoría de la moral, que tengamos una idea auténtica de nosotros mismos, y no es tan inconsistente como apartar a esta idea de toda dependencia de las impresiones. Lo que, por consiguiente, entenderé cuando él llama «ficticia» a la identidad de nuestras mentes es que no es lo que él llama «verdadera» identidad, esto

es, la identidad de un objeto singular inmutable, sino tal que se puede resolver en una relación entre percepciones. Nada implica, como en el caso de los cuerpos perceptibles, que estas relaciones no se den en realidad.

Hay, sin duda, un pasaje en el Libro «De las Pasiones», en una sección donde Hume se extiende sobre la naturaleza de la simpatía, como factor del amor a la fama, en que habla de que tenemos una impresión de nosotros mismos. «Es evidente», dice, «que la idea, o impresión más bien, de nosotros mismos siempre está íntimamente con nosotros, y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar nada que, a este respecto, pueda superarla» (T 317). Si esto no es un lapsus, la impresión tiene que ser de reflexión, dirigida por la idea del yo, pues Hume mantiene consistentemente en otros lugares que, como ninguna impresión es constante e invariable, uno no tiene impresión de sí mismo. Desarrolla esto en un pasaje muy citado del primer Libro del *Tratado*. «Por mi parte», dice, «cuando entro más íntimamente en lo que llamo mi yo siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. En ningún momento puedo atrapar a mi yo desprovisto de percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción». Aparenta conceder que alguna otra persona «pueda, acaso, percibir algo simple y continuo que llama *su yo*», pero esto es irónico, como muestra su afirmación de que «aparte de algunos metafísicos de este jaez, puedo aventurarme a afirmar del resto de la humanidad que no son sino un manojo o colec-

ción de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con rapidez inconcebible y están en perpetuos flujo y movimiento» (T 252). La disposición de Hume a hablar en nombre del resto de la humanidad sugiere que su proposición sólo tiene el disfraz de generalización empírica. Más bien ocurre que no puede concebir nada que cuente como percepción pura de uno mismo.

¿Cuáles son, pues, las relaciones en virtud de las cuales se constituye en un yo un manojo de percepciones? Descontando una referencia bastante sumaria a la semejanza y la causación y la indicación de que «la memoria no tanto produce como *descubre* la identidad personal, mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones (T 262), Hume apenas intenta dar una respuesta, y en uno de los Apéndices al *Tratado* admite no haber conseguido encontrarla y, desde luego, considera que la cuestión de la identidad personal plantea un problema que no es capaz de resolver. Persiste en los pasos negativos de su argumento de que igual que «no tenemos idea de una sustancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares», tampoco tenemos una noción de la mente «distinta de las percepciones particulares», conclusión apoyada por el hecho aparente de que «Cuando aplico la reflexión a *mi yo* nunca puedo percibir este *yo* sin una o más percepciones, ni puedo percibir otra cosa sino las percepciones»; que, en consecuencia, es la composición de percepciones «lo que forma el yo»; que «todas las percepciones son distintas»; que «todo lo que es distinto es discernible, y que todo lo discernible lo pueden separar el pensamiento o la imagina-

ción», con el resultado de que las percepciones «se pueden concebir como existentes por separado, y pueden existir por separado sin ninguna contradicción o absurdo» (T 634-635). Pero después de haber desgajado las percepciones no encuentra la manera de volverlas a reunir. Dice que hay dos principios que no puede «hacer consistentes» aunque crea en la verdad de ambos. Son, respectivamente, «que todas nuestras distintas percepciones son existencias distintas» y «que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas» (T 636).

Este enunciado es enigmático. Es evidente que estos principios no son inconsistentes entre sí. Lo que Hume pudo haber querido decir es que son inconsistentes tomados juntos con la proposición de que las percepciones pueden ser «compuestas» para formar un yo. Pero esto tampoco es evidente. Depende de lo que entendemos por «conexión real». Si nos referimos a una conexión lógica, entonces no hay en la lógica ninguna razón por la que las percepciones no hayan de ser existencias distintas, en el sentido de que podamos concebir consistentemente su separación, y estén, sin embargo, de hecho, en tales relaciones empíricas mutuas que sean suficientes para constituir un yo. Este es el camino que sigue William James, que avanza una teoría humana del yo en su obra principal, *The Principles of Psychology,* que ha permanecido como un clásico desde su primera publicación en 1890. La teoría se apoya en las relaciones, según James experimentadas, de la copresencia sensible y la continuidad sensible.

Aparte de una posible acusación de circularidad, la objeción más severa a cualquier teoría de este tipo

es que no somos conscientes todo el tiempo. Necesitamos, por lo tanto, encontrar los medios de ligar las percepciones que están a cada lado de un intervalo de, por ejemplo, dormir sin sueños, y para este papel no hay ningún candidato, al menos evidente, salvo su relación común, cuya naturaleza no presenta problemas, con uno y el mismo cuerpo. Contentarse con decir que pertenecen a la misma mente no sirve de nada, si eso es sólo una manera de decir que están en cualquier relación que sea la que estamos buscando, y no se entiende si las refiere al mismo sujeto mental subyacente. Como sucintamente dice Hume en el *Compendio* del *Tratado,* «la mente no es una substancia en la que prendan las percepciones» (T 658).

Tampoco es ésta la única dificultad. Un punto que curiosamente escapa a la atención escéptica de Hume es que uno atribuye identidad a personas distintas de él mismo, y que estas atribuciones dependen de la identificación de sus cuerpos. No es como si hubiera un depósito común de percepciones que pudiéramos agrupar en los manojos requeridos y, luego, cada cual iluminara el manojo particular que constituye su yo.

No nos percatamos de las experiencias de los demás de la misma manera que nos percatamos de las nuestras. Esto no nos impide aplicar un criterio psicológico de identidad a las demás personas, ni, incluso, permitirle imponerse a los criterios físicos. Podemos imaginar circunstancias en las que dotemos de sentido a decir que dos o tres personas ocupan simultáneamente el mismo cuerpo o, como resultado quizá de un transplante de cerebro, si fuera posible

físicamente, que la misma persona ocupa dos cuerpos diferentes al mismo tiempo. Pero con todo, la identificación primaria, desde el punto de vista de otros la persona o personas del caso, sería la del cuerpo, y si acierto al pensar que la autoconciencia implica la discriminación entre uno mismo y otros seres conscientes, hay un sentido en el que el factor de la continuidad corporal sigue predominando.

Esto no es inconsistente con la opinión de que los cuerpos mismos están «construidos» a partir de perceptos. Es, más bien, una ilustración chocante de la manera como la teoría a la cual dan lugar nuestras impresiones, siguiendo los principios de Hume, «gestiona» sus orígenes. Las impresiones se reinterpretan en la teoría como estados de un observador, y las personas figuran entre los objetos físicos que la teoría, con la que relacionamos nuestros juicios de existencia, permite que haya.

4. Causa y efecto

Ningún elemento de la filosofía de Hume ha tenido mayor y más duradera influencia que su teoría de la causalidad. Con frecuencia se la ha atacado y con frecuencia se ha malentendido. No todo malentendido se ha de consignar a la mala voluntad de los críticos de Hume. Hasta cierto punto él mismo le dio pábulo, aunque coincido con F. P. Ramsey, cuya propia teoría, tal como la presenta en uno de los «Last Papers» de *The Foundations of Mathematics,* es en lo principal pariente de la de Hume, que éste «presupuso en sus lectores más inteligencia de la que despliegan en sus interpretaciones literales». Argumentaré que, aunque Hume es vulnerable en muchos detalles, en parte por su desencaminada insistencia en retrotraer las ideas a sus orígenes, y en parte por su tendencia a simplificar con exceso los hechos, sus

tesis fundamentales no sólo no admiten contestación, sino que merecen por entero convencer.

Lo primero por aclarar es que cuando Hume habla de «la relación de causa y efecto» usa el término en un sentido más amplio y laxo que el ahora habitual. Mientras que nosotros estamos acostumbrados a distinguir entre leyes causales y funcionales, o entre leyes causales y estadísticas, o entre los acontecimientos que se relacionan directamente como causa y efecto y los que se relacionan como efectos de una causa común o gracias a su derivación conjunta de una teoría más global, el uso de Hume admite que cualquier conexión legaliforme entre asuntos de hecho sea tenida por causal. Es verdad que cuando pone la probabilidad en una escala de evidencia en la cual el primer lugar está ocupado por el conocimiento, definido como «la seguridad que surge de la comparación de ideas» y el segundo por «la prueba», donde el resultado de un argumento causal se acepta sin ninguna de las incertidumbres que afectan a la probabilidad (T 124). pasa a distinguir la probabilidad fundada en el *azar* de la que surge de *causas*; pero no hay en ello inconsistencia, pues mantiene «que siempre ha de haber una mezcla de causas entre los azares para que puedan ser el fundamento de un razonamiento» (T. 126), y el hecho mismo de que no tome en cuenta las leyes estadísticas excepto en cuanto probabilidades fundadas en *causas* confirma el punto en el que yo estaba insistiendo. Desde luego se puede criticar el uso de Hume, porque favorece la omisión de distinciones importantes, o incluso la adopción de un tratamiento insatisfactorio de la probabilidad, pero veremos que sus defectos no vician el desarrollo de su argumento esencial.

Otro rasgo inhabitual de la terminología de Hume es que por lo general habla de la relación de causalidad como si tuviera lugar entre objetos, y sin duda la define así, aunque normalmente se interpreta que Hume la toma por una relación entre acontecimientos. Esta enmienda no le perjudica, pues sus referencias a objetos a este propósito se pueden reformular fácilmente como referencias a acontecimientos, y su inclusión de elementos mentales, como sentimientos y voliciones, entre las causas y efectos proporciona cierta justificación a hacerlo. Mi propia opinión es que sus intenciones se representan mejor si entendemos que, según Hume, la relación se da entre asuntos de hecho, entre los cuales se pueden contar objetos y acontecimientos, acciones y pasiones, estados y procesos, sean físicos o mentales, según el ejemplo haga más apropiada la elección de términos. Esto no sólo tiene la ventaja de adaptarse a la ampliación que hace Hume del alcance de la relación sino que, al ser los asuntos de hecho son correlativos de las proposiciones verdaderas, también ayuda a destacar que Hume se interesa por la relación causal sobre todo como una base para la inferencia.

Este aspecto se puede expresar con más vigor. Hemos visto que Hume encuentra tres relaciones de las que depende nuestra asociación de ideas, las de semejanza, contigüidad y causa y efecto, pero hay una diferencia funcional entre las dos primeras y la tercera. Una forma tan buena como otra de indicar esta diferencia sería decir que, mientras las dos primeras ofrecen pistas para los movimientos de nuestra atención, la tercera es la principal fuente de bastimentos para nuestras creencias factuales. La impresión o idea

de un objeto es susceptible de despertar la idea de otro al que hallamos semejante o que ha sido contiguo a él, o contiguo a un objeto de especie similar, pero el proceso no pasa adelante. No lleva a ninguna creencia más allá de las que yacían en el dominio de la memoria de los sentidos. Tomadas por sí solas o juntas, estas relaciones no nos persuaden de la existencia de realidades particulares que aún no hayan entrado en nuestra experiencia. Para esto hemos de apoyarnos en el razonamiento y, como dice Hume en el *Compendio,* y poco más o menos en la *Investigación*:

> Es evidente que todos los razonamientos concernientes a *asuntos de hecho* se fundan en la relación de causa y efecto, y que nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro a menos que estén conectados entre sí, mediata o inmediatamente. Para, por lo tanto, entender estos razonamientos debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa, y para ello hemos de buscar a nuestro alrededor a fin de encontrar algo que sea la causa de otra cosa (T 649).

Sin embargo, si hemos de entender nuestros razonamientos acerca de asuntos de hecho no basta con el análisis de la relación en que se basan. También está el problema del apoyo que los razonamientos derivan de la relación, y la importancia de la teoría de Hume reside casi por entero en la manera como ilumina este segundo problema.

Dicho esto, podemos comenzar con la descripción de la causalidad de Hume. Su procedimiento es distinguir los elementos que entran en la idea común de la relación y luego buscar las impresiones de las

que han derivado. Aparte de la confusión de cuestiones psicológicas y lógicas de que generalmente es culpable, su método está sujeto en este caso a la acusación de circularidad. Como ya hemos señalado, el nivel en el que ve la obra de la causalidad es el de los objetos y acontecimientos físicos, y para alcanzar este nivel ya necesita hacer uso de la inferencia factual. Sin embargo, esta circularidad no es viciosa, y aunque su enfoque genético le lleva a dar un tratamiento demasiado limitado a la relación causal, especialmente a la vista de la cantidad de tarea que le encomienda, el perjuicio que resulta no es muy hondo. Sus tesis principales no están afectadas por él.

Al analizar nuestra idea de la relación de causa y efecto, Hume la halla compuesta. Contiene esencialmente las relaciones de prioridad, contigüidad y lo que él llama conexión. Acaba por no ser en absoluto una relación, en ningún sentido llano del término, pero Hume, por lo menos, comienza hablando de ella como tal. En el caso de las dos primeras relaciones se concede que el ajuste de las ideas con impresiones es evidente. Lo que presenta un problema más serio para Hume es el descubrimiento de una impresión de la que poder derivar la idea de conexión necesaria.

Antes de examinar cómo aborda este problema Hume, que conduce al nervio de su teoría de la causalidad, he de decir, acaso, que considero dudoso que ninguno de los tres elementos que Hume toma por esenciales a nuestra idea de la relación causal lo sea en realidad. La razón que da para hacer esencial a la contigüidad es que

aunque a veces pueda parecer que objetos distantes se producen el uno al otro, se averigua por lo común, tras indagar, que están enlazados por una cadena de causas, contiguas entre sí y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión, seguimos suponiendo que existe (T 75).

Ciertamente ésta puede haber sido la opinión general en la época de Hume, pero nada hay contradictorio en la noción de una acción a distancia, y una teoría científica que la admitiera no sería rechazada por este único motivo. Y no sólo eso, sino que Hume mismo permite operar a la causalidad en todo un conjunto de casos donde no sólo hay una ausencia de contigüidad espacial, sino que ni siquiera hay cuestión de relación espacial. Estos son los casos en que nuestros pensamientos y sentimientos tienen causas y efectos físicos. Pues, en opinión de Hume, sólo a lo que tiene color o es tangible se pueden atribuir propiedades espaciales: pone en tela de juicio nuestro derecho a atribuir localización espacial a los datos de los demás sentidos, incluso sobre la base de su asociación con los objetos de la vista y el tacto, y en el caso de los pensamientos y sentimientos, mantiene que evidentemente se satisface la máxima de «Que un objeto puede existir y, sin embargo, no estar en ningún sitio». Es debatible que tenga razón en este punto. Supongo que la respuesta popular podría ser que nuestros pensamientos están dentro de nuestras cabezas, pero salvo si damos el paso, en mi opinión injustificado, de identificar acontecimientos mentales y cerebrales, es difícil aceptar la verdad literal de esto. Y cualesquiera que sean las razones para dar a nuestros pensamientos una localización metafórica,

asignándoles, por ejemplo, un área del cerebro de la que se cree dependen causalmente, ello sigue sin dar el resultado de que sean contiguos espacialmente a sus causas.

Hume no tiene ningún argumento para su insistencia en que las causas deben preceder a sus efectos, no obstante haber aparentemente la posibilidad, en ciertos casos, de que sean contemporáneos.

Es una máxima establecida [dice], en ambas filosofías, moral y natural, que un objeto que existe durante un tiempo en su completa perfección sin producir otro, no es su única causa, sino que algún otro principio lo asiste, el cual lo saca de su estado de inactividad y le hace ejercer aquella energía que secretamente posee (T 76).

Hume infiere de esto que si una causa puede ser «perfectamente contemporánea con su efecto», todas deben serlo. El razonamiento no es del todo explícito, pero parece apoyarse en el supuesto de que todo conjunto de condiciones suficientes produce su efecto tan pronto como es posible, de modo que si fuera posible que una causa, en este sentido, produjera un efecto contemporáneo, cualquier conjunto de condiciones que no lo hiciera sería insuficiente. Si además presuponemos el determinismo, como veremos que hace Hume, de modo que todo efecto es al menos parte de una causa ulterior, eliminamos la sucesión y, con ello, el tiempo. Pues, como Hume dice, «si una causa fuera contemporánea con su efecto, y este efecto con *su* efecto, y así sucesivamente... todos los objetos deberían coexistir» (T 76).

Hume parece haber tenido dudas sobre la validez de este argumento, pero se protegió añadiendo que

«la cosa no tiene gran importancia». Por ambas partes tenía Hume razón. Nada de su posterior análisis de la causalidad depende de que las causas hayan de preceder a sus efectos y además su argumento *es* inválido. Su premisa sólo implica que no puede haber ningún intervalo de tiempo entre la causa y el efecto, pero esto no excluye que se superpongan, y no hay razón por la cual, si la superposición es parcial en algunos casos, no deba ser completa en otros. Tampoco la premisa misma es obligada. Si, como Hume, hacemos que el concepto de causalidad dependa del de ley, no hay ninguna base lógica para excluir un intervalo de tiempo entre los estados de cosas que reúne una ley. Podemos admitir la posibilidad de la acción a distancia en el tiempo igual que en el espacio.

Antes dije que dudaba de si el elemento de conexión necesaria estaba contenido esencialmente en la noción popular de causalidad. Esto era en parte caritativo, pues voy a argumentar que, si no le damos una interpretación muy artificial, como la que, según veremos, recibe de Hume, el término no se aplica a cuestiones de hecho, y preferiría evitar agobiar al público con la confusión de que su concepto de causalidad no se aplica. Aun así, no me sorprendería si un estudio social revelara que la mayoría de la gente asocia con la causalidad alguna idea vaga de potencia o fuerza o acción, y en ese caso mantendría la caridad desligando estas ideas de la descripción de los factores reales que hacen aceptables sus juicios causales.

Sea de ello lo que quiera, lo importante, en esta fase del argumento, cosa que Hume reconoce, es que aunque fueran necesarias, las relaciones de prioridad

y contigüidad no son suficientes para la causalidad. Se requiere algo más, o quizá algo por entero diferente. ¿Qué puede ser? Hume ofrece una respuesta, pero hallaremos que la respuesta misma es de menos importancia que la ruta que lo lleva hasta ella, y que las maravillas de la ruta deben menos a lo que Hume afirma, conforme la sigue, que a lo que niega.

La primera de sus negaciones es que haya una relación lógica entre asuntos de hecho diferentes. Como él mismo escribe en el *Tratado,* podemos confiar en el principio de «Que no hay nada en ningún objeto, considerado en sí mismo, que nos pueda suministrar una razón para extraer una conclusión que vaya más allá de él» (T 139). En la *Investigación* ofrece el argumento ulterior de que «Nada que sea inteligible y se pueda concebir distintamente, implica contradicción alguna, y ningún argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori* puede jamás probar que sea falso» (E 35). Da varios ejemplos: mantener, por ejemplo, que se es capaz de concebir clara y distintamente que un cuerpo semejante a la nieve en todo otro respecto «tenga, sin embargo, el sabor de la sal o se sienta como el fuego», que la proposición de «que todos los árboles florecerán en diciembre y enero y se marchitarán en mayo y junio» es perfectamente inteligible (E 35); que de la mera premisa de que una bola de billar se está moviendo en línea recta hacia otra, nunca sería posible «inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento e impulso de la primera» (T 650). Si en cada uno de estos casos, o en los muchos otros ejemplos que pone, inferimos una conclusión contraria, es porque estamos haciendo proyecciones a partir de nues-

tra experiencia. Por lo que atañe a la lógica, cualquier cosa puede producir cualquier otra.

Este paso es indudablemente válido, pero es preciso tener cuidado en la exposición del argumento. Hemos de evitar que nos descarríe la práctica común de describir los objetos en términos de sus relaciones reales o posibles con otros, y de que muy a menudo, sobre todo en el caso de los artefactos, nuestras descripciones de ellos incluyan una referencia tácita o explícita a sus propiedades causales. Por ejemplo, al llamar a algo una pluma implicamos que está diseñado para servir al propósito de producir señales visibles; un espejo no merece su nombre a menos que posea la capacidad de reflejar imágenes; una cerilla es algo que, bajo condiciones especificables, produce una llama cuando se rasca. No sólo hay un número enorme de ejemplos de este género en el uso común. Podemos, además, extender el proceso cuanto queramos. En cualquier caso en que deseemos afirmar que dos propiedades están asociadas invariablemente, podemos garantizar la conexión por el simple recurso de reconstruir el predicado que hasta el momento se ha aplicado a una sola de ellas para aplicarlo a su conjunción. De forma parecida, a menudo está en nuestra mano reconstruir oraciones que expresan generalizaciones empíricas forjando una teoría deductiva, en la cual se tratan como expresiones de definiciones o de consecuencias lógicas de éstas.

Es, sin embargo, evidente que las maniobras de este género no suministran una protección auténtica contra el argumento de Hume. Las cuestiones empíricas, que aparentemente suprimimos al ocultarlas bajo definiciones, salen otra vez a la luz cuando pre-

guntamos si las definiciones son satisfechas. Si podemos manipular los predicados para establecer conexiones lógicas, también podemos invertir el proceso. Una propiedad compleja se puede resolver en sus distintos elementos, y los predicados entrañados se pueden construir de forma que devenga cuestión empírica la de si son satisfechos conjuntamente.

Pero, ¿es posible que nada limite nuestro poder de desmantelar una estructura dada de conceptos conectados lógicamente? El argumento de Hume requiere que todo objeto sea, como él dice, «considerado en sí mismo». ¿Es cierto que esto siempre es posible? No parece, desde luego, haber ninguna dificultad mientras tratemos de cualidades sensoriales o incluso de impresiones particulares, pero los asuntos de hecho a los que Hume aplica su argumento no están en este nivel elemental. Se refieren a la conducta de objetos físicos, y hay fundamentos para decir que éstos no se pueden tratar individualmente, como si nada más existiera. Están localizados en un sistema espaciotemporal, y se puede entender que esto implica que la identificación de cualquier objeto individual comporta la presuposición de otros con los que mantiene alguna relación espaciotemporal. Hay, sin embargo, una cláusula provisoria: esta referencia a otros objetos es general. En todo el ámbito de objetos con los cuales el que estamos identificando está relacionado espaciotemporalmente, no habrá ninguno en particular al que deba hacer referencia la identificación. Por esta razón podemos llenar la condición de Hume de que los objetos sean considerados en sí mismos si entendemos que implica que, a propósito de dos objetos cualesquiera *x* e *y*, pode-

mos identificar cualquiera de ellos mediante una descripción desprovista de referencias al otro, y luego, si se satisface esta condición, la conclusión de que, a partir de un enunciado que afirma la existencia de x, bajo tal descripción, no se puede deducir nada acerca de la existencia o no existencia de y, aparece como la tautología que ha de ser.

Le viene bien a Hume avalarse con esta tautología, pues sus demás argumentos en favor de que cualquier asunto de hecho se puede concebir distintamente no son conclusivos. Su debilidad reside en el supuesto de que lo hallado inteligible debe ser posible lógicamente. El profesor W. Kneale adelantó un contraejemplo en su libro *Probability and Induction*, publicado en 1949. En general, aunque no siempre, se sostiene que una proposición de las matemáticas, si es verdadera, lo es necesariamente. Si esto es así, y si Hume tiene razón, la contradictoria de una proposición matemática no debería poderse concebir. Pero ahora consideremos la conjetura de Goldbach de que todo número par mayor que 2 es la suma de dos primos. Esto nunca se ha probado, ni tampoco se ha descubierto ninguna excepción. Si concedemos que las proposiciones matemáticas son verdaderas o falsas, independientemente de que tengamos una prueba o refutación de ellas, y si insistimos en que son necesarias, entonces debemos concluir que la conjetura de Goldbach o su negación es falsa lógicamente. Sin embargo, ambas resultan por igual concebibles.

Incluso aunque no deseemos hacer las suposiciones necesarias para mantener el ejemplo, se debe conceder, creo, que la apelación a lo que podemos imaginar no nos suministra un criterio fidedigno de la

posibilidad lógica. No todas las contradicciones son obvias al instante y, al revés, proposiciones posibles lógicamente, incluso proposiciones verdaderas, pueden sobrepujar a nuestra imaginación. Por ejemplo, la curvatura del espacio es algo en lo que se nos ha enseñado a creer, pero supongo que antes de proponer Einstein su Teoría de la Relatividad, la mayoría de la gente la habría encontrado inconcebible. Pienso, en consecuencia, que aunque los ejemplos de Hume de cambios en el curso habitual de la naturaleza tienen ciertas virtudes, es en nuestra capacidad para desanudar las conexiones lógicas fraguadas por nuestro lenguaje entre nuestras descripciones de asuntos de hecho donde, como dije, descansa en firme su argumento.

En realidad, la posición que Kneale intentaba defender cuando hizo uso de la conjetura de Goldbach no era que las relaciones causales ejemplifican implicaciones lógicas, sino que las leyes de la naturaleza son, como Kneale los denomina, Principios de Necesitación. Este punto de vista tiene un interés especial, aunque sólo fuera porque nos trae a la segunda de las negaciones importantes de Hume: la de que pueda haber cosa semejante a la necesidad natural, si entendemos que esto entraña que pueda haber lo que Kant habría de llamar relaciones sintéticas entre asuntos de hecho necesarias, si bien su existencia no es demostrable lógicamente.

El argumento de Hume es sencillamente que ninguna de estas relaciones se puede observar. En su ejemplo favorito del juego del billar, ciertamente hablamos en términos «llenos de fuerza» de que el taco se usa para «atacar» la bola y de que una bola

«golpea» la otra. Pero lo único que en realidad observamos es una serie de cambios en las relaciones espaciotemporales. Primero hay un movimiento del brazo del jugador, coincidente con un movimiento del taco, luego hay un instante en el que el taco y la bola están en contacto espacial, luego un período durante el cual la bola está en movimiento con relación a los objetos que la rodean, luego un instante en el que está en contacto espacial con una segunda bola, y luego, si el jugador hace carambola, un instante en el que la primera bola está en contacto espacial con una tercera. En todo este proceso no hay ninguna relación observable que necesite ser nombrada mediante términos como «poder», «fuerza» o «conexión necesaria». Y lo mismo vale para cualquier otro ejemplo que se elija, sea una sucesión de acontecimientos físicos o una conjunción de propiedades físicas. Como Hume diría, nunca estamos provistos de una impresión de donde poder derivar la idea de conexión necesaria.

Si buscamos tal impresión, el lugar más evidente donde dirigirse es el de la propia experiencia de la acción. ¿No la encontramos en el ejercicio de nuestras voluntades? Hume considera esta propuesta en la *Investigación* y erige contra ella tres objeciones. La primera es que no entendemos el principio de «la unión del alma con el cuerpo», y deberíamos hacerlo si la volición nos ha de proporcionar la impresión de poder; la segunda es que no podemos explicar por qué movemos algunos de nuestros órganos corporales y no otros, cuando no debería embarazarnos esta pregunta si fuéramos conscientes de una fuerza que operase sólo en casos privilegiados; la tercera es que

«aprendemos de la anatomía» que, hablando estrictamente, no tenemos en absoluto el poder de mover nuestros miembros, sino sólo de poner en movimiento los nervios, o «espíritus animales», de los que eventualmente resulta el movimento de nuestros miembros, y ciertamente no somos conscientes de ninguna relación de fuerza entre el ejercicio de nuestras voluntades y los movimientos de estos «espíritus animales» o sus congéneres (E 64-67).

Creo que se puede hacer frente a estos argumentos. A menudo se ha pretendido que cuando ejecutamos movimientos voluntarios o manejamos objetos de las diversas formas en que lo hacemos constantemente, pasamos por una experiencia que responde bastante bien a la descripción de ser la experiencia de producir algo, y el hecho de que haya límites a lo que de esta manera podemos lograr, y de que ignoremos las condiciones físicas que han de ser satisfechas para conseguir algo de este género, no basta para que esta descripción sea inapropiada. En efecto, Hume mismo habla, en los casos en que nos encontramos en pugna con alguna resistencia física, de que experimentamos un «conato animal», y admite que cuadra muy bien con la idea vulgar de poder, aunque esta idea vulgar no sea precisa ni adecuada (E 67).

Pero he de añadir que, cualesquiera sean los más y los menos en esta cuestión, y por grande que sea su interés psicológico, es periférica en el argumento de Hume. Debemos tener presente que Hume se ocupa de la causalidad como base de la inferencia factual; ha de suministrarnos el puente que recorremos a salvo desde una creencia verdadera en un asunto de hecho hasta una creencia verdadera en otro. Y la

consecuencia es que, aunque poseamos experiencias que se describan apropiadamente como experiencias de ejercicio del poder, no atañen en absoluto a este propósito, por la razón de que no se pueden generalizar. A partir del hecho, si es un hecho, de que una descripción veraz de una acción más particular implique, abierta o implícitamente, que he sufrido una experiencia semejante, no se sigue de ninguna manera que cuando me ponga a repetir la acción tenga la misma experiencia o, incluso, que consiga el mismo resultado. Puesto que no hay ninguna conexión lógica entre las dos ejecuciones, ya podemos elaborar nuestra descripción de cada una de ellas cuanto nos permitan nuestras teorías psicológicas: seguirá sin indicar nada sobre la naturaleza de la otra.

Lo mismo se aplica a la búsqueda de la necesidad en el mundo físico. También aquí Hume dejó de hacer plena justicia a su postura, pues la presenta como si se apoyara en una generalización empírica y no en un argumento lógico. Si volvemos a su ejemplo de las bolas de billar, creo que tiene razón cuando dice que no se puede detectar ninguna relación de poder o de fuerza en los fenómenos reales. Pero pasa por alto que no importaría que fuera detectable. Pues, supongamos que cuando las bolas de billar colisionaran observáramos algo que se pudiera describir con fidelidad como una comunicación de fuerza y que, por lo tanto, incluyéramos una referencia a ella en nuestra descripción de los hechos. En lo que concierne a nuestro derecho a hacer inferencias, esta complicación nos deja exactamente donde estábamos. Llamemos a las dos bolas «A» y «B» y a la supuesta relación de fuerza que hay entre ellas «R». Entonces,

si hay alguna duda de que los acontecimientos subsiguientes a la coincidencia espacial de *A* y *B* serán los mismos en una ocasión futura, ha de haber la misma duda, o mayor, a decir verdad, puesto que se suponen más cosas, de si *A* estará con *B* en la relación *R* en una ocasión futura en que coincidan espacialmente, y de si sobrevendrán los mismos acontecimientos. Se puede objetar que en el segundo caso la duda se resuelve gracias a la naturaleza misma de la relación *R*. Si *A* está en la relación *R* con *B, debe* infundirle movimiento, y esto implica que bajo condiciones semejantes lo hace en todas las ocasiones. Pero esta objeción es, sencillamente, falaz. Pues, o bien *R* es una relación meramente fenoménica, es decir, una relación para establecer cuya presencia basta una observación atenta de los fenómenos, o bien no lo es. Si lo es, su existencia será por completo neutral con respecto a lo que sucede en otro lugar o momento. Si no lo es, sólo puede cumplir su cometido si contiene en su definición la cláusula de que cualesquiera términos que ella relacione siempre mostrarán, bajo condiciones similares, conductas similares. Pero esto convierte el ejemplo en un caso más de proposiciones causales cuya verdad proviene de una decisión definicional, y las mismas objeciones lo aniquilan. Es más, bajo esta interpretación, la aparente proposición empírica de que la conexión necesaria no es detectable en ningún caso singular de conjunción de asuntos de hecho, se eleva a verdad lógica. Pues la relación se define ahora de manera que debemos examinar cada caso singular del fenómeno en cuestión para descubrir que se da en cada uno de ellos.

Aquí podríamos dejar descansar el asunto de la

necesidad, aunque falta mucho por decir sobre nuestros fundamentos para hacer inferencias factuales. Pero suponiendo, como Hume hace, que tenemos una idea de conexión necesaria, sus principios le impulsan a continuar la búsqueda de la impresión que pueda ser fuente de esta idea. Ve que ésta no la proporciona la simple multiplicación de los casos. Después de enunciar el principio ya citado de «*Que no hay nada en ningún objeto, considerado en sí mismo, que nos pueda suministrar una razón para extraer una conclusión que vaya más allá de él*», procede a enunciar el siguiente principio: «*Que aun después de la observación de la conjunción frecuente o constante de objetos no tenemos razón para extraer ninguna inferencia relativa a ningún objeto distinto de aquéllos de los que hemos tenido experiencia*» (T 139), y si nos restringimos, como aquí hace Hume, a la inferencia deductiva, la verdad del segundo de estos principios no es menos evidente que la del primero. Es, sin embargo, en la multiplicación de instancias donde Hume encuentra la pista que le lleva al final de su búsqueda. Su teoría es que la observación de la conjunción frecuente o constante de asuntos de hecho de tipos recurrentes origina un hábito o costumbre mental de esperar la repetición de esta regularidad. La diferencia que introduce la multiplicación de instancias es, como dice Hume en la *Investigación,* que «ante la aparición de un acontecimiento, el hábito lleva a la mente a esperar al que por lo común le acompaña y a creer que éste existirá» (E 75). Es, pues, en «esta conexión que *sentimos* en la mente, esta transición acostumbrada de la imaginación de un objeto a su acompañante usual» donde Hume des-

cubre «el afecto o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria» (E 75). A lo único que debemos mirar es a nuestra experiencia pasada de regularidad en la naturaleza. Ciertamente, no hay nada más por descubrir. Nos habituamos a esperar que esta regularidad se mantendrá. Y este hábito o costumbre está grabado con tal firmeza en nosotros que proyectamos la fuerza de la asociación sobre los fenómenos mismos, y con ello sucumbimos a la ilusión de que «conexión necesaria» es el nombre de una relación en la que están en realidad.

Esto despeja el camino de Hume para definir la causalidad. En el *Tratado* y en la *Investigación* ofrece definiciones alternativas según la relación se considere «natural» o «filosófica»; es decir, según atendamos sólo a los fenómenos donde se muestra la relación o tomemos también en cuenta la luz bajo la cual los contemplamos. En el primer caso, el *Tratado* define una causa como «Un objeto precedente y contiguo de otro, donde todos los objetos semejantes al primero son puestos en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con aquellos objetos semejantes al segundo». La definición alternativa, «filosófica» es que «Una causa es un objeto precedente y contiguo de otro, unido a él de tal manera que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más vívida del otro» (T 170). Las definiciones dadas en la *Investigación* son parecidas pero más sucintas. Se dice que en su aspecto natural una causa es «Un objeto seguido por otro, donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo», con el comentario adicional: «donde, si el primer

objeto no hubiera sido, el segundo no habría existido»; cuando traemos a cuento la contribución de la mente, una causa deviene «un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre comporta el pensamiento de ese otro» (E 76-77).

Se ha señalado a menudo, y apenas hace falta repetirlo, que estas definiciones distan mucho de ser adecuadas tal y como están. Aparte de la poca fortuna, ya indicada, de hablar de los «objetos» como términos de las relaciones causales, y de la exclusión infundada de la acción a distancia, sufren el defecto de no tener en cuenta el papel desempeñado por las teorías en la derivación de las supuestas leyes causales. También es dudoso que la conjunción haya de ser por entero constante. A menudo hacemos juicios causales particulares sin más respaldo general que un enunciado de tendencia. Hume, en efecto, previene los casos de este género cuando habla de «la probabilidad de las causas». Cree, no en completo acuerdo con el uso común, que una causa ha de ser una condición suficiente, y también asume, indebidamente, que nunca hay más de una condición suficiente para cualquier asunto de hecho. Esto haría de una causa, además, una condición necesaria, y es así, desde luego, como la describe su comentario a la primera definición de la *Investigación*. Concede, sin embargo, lo que él llama la contrariedad de causas, que quiere decir que la presencia de otro factor o factores impide que a un tipo dado de «objeto» lo siga su acompañante usual. Si supiéramos cuáles son estos otros factores y cómo actúan, podríamos incluir su ausencia como parte de nuestra condición necesaria, y regular en consonancia con nuestras expectativas. No

obstante, a menudo hemos de contentarnos con generalizar a partir de las frecuencias anteriores. Esta presentación de nuestro proceder no es objetable de por sí, siempre que admitamos el supuesto de que no hay pluralidad de condiciones suficientes. Pero omite las prevenciones que imponemos a las inferencias estadísticas y, una vez más, cuán de continuo se derivan las leyes estadísticas de teorías.

A la inversa, no vemos que toda conjunción constante garantice una adscripción de causalidad. En los casos donde los ejemplos no son muy numerosos, o suceden en lo que pensamos son circunstancias excepcionales, o no cuadran con nuestra imagen general de cómo ocurren las cosas, se puede estimar accidental la conjunción, aunque haya sucedido sin excepciones. Esto se empareja con la grave objeción de que el uso de Hume de palabras como «similar» y «semejante» en sus definiciones es demasiado vago. Cualesquiera dos objetos pueden ser similares en uno u otro respecto. Se nos ha de decir con cierto detalle qué género o grado de similitud se requiere para que los asuntos de hecho que agrupa sean candidatos apropiados para la inferencia factual.

A veces se acusa de circularidad a la segunda de las definiciones de Hume en el *Tratado,* sobre la base de que según ella un objeto «determina» a la mente a formar una idea u otra. Este cargo carece de justificación. El curso de la argumentación de Hume aclara que aquí no se afirma sino que la mente de hecho adquiere el hábito de asociar las ideas en cuestión. No se implica que esté «forzada» a hacerlo. Por otro lado, es un error venial de Hume incluir una referencia a la propensión de la mente en lo que habría

de ser una definición de la causalidad. Al formular juicios causales expresamos nuestros hábitos mentales, pero no aseveramos normalmente que los poseamos. En la explicación de nuestras adscripciones de causalidad entra una descripción de nuestros hábitos mentales: pero esto no significa que cuando atribuimos propiedades causales a un objeto físico estemos también haciendo una afirmación acerca de nosotros mismos.

Ya hemos dicho lo bastante para mostrar que las definiciones de Hume padecen defectos formales. Sigue en pie la circunstancia de que traen a cuento dos puntos cuya importancia sobrepuja sus defectos. El primero es que sólo la existencia en la naturaleza de la regularidad apropiada puede hacer verdadera una proposición causal, y el segundo, que la diferencia entre generalizaciones causales, y accidentales no es una diferencia en las maneras como son satisfechas, sino en nuestras actitudes hacia ellas. En el segundo conjunto de casos estamos dispuestos a proyectar regularidades acreditadas hacia las instancias imaginarias o desconocidas; en el primero no lo estamos. Aunque indica el camino de esta distinción, Hume mismo no investiga los principios que subyacen a ella.

En vez de esto, Hume suscita el problema, más general y fundamental, de cómo podemos justificar el hacer inferencias factuales que nos lleven más allá de la evidencia de nuestras observaciones pasadas y presentes. Al suscitar este problema planteó lo que entre los filósofos se ha venido a conocer como Problema de la Inducción. Lo aborda preguntando si nuestro proceder está gobernado por la razón. Si lo

estuviera, mantiene que nuestra razón «procedería sobre el principio de *que los casos de los que no hemos tenido experiencia deben asemejarse a aquéllos de los que hemos tenido experiencia, y el curso de la naturaleza será el mismo siempre y continuamente*» (T 89). Pero ahora llegamos a la siguiente de sus negaciones cruciales, pues muestra convincentemente que este principio no se puede demostrar, ni tampoco puede reclamar ninguna probabilidad. Que el principio no se puede demostrar se sigue evidentemente de la suposición, que según hemos visto Hume tiene derecho a hacer, de que los miembros de dos clases de casos son distintos lógicamente. En lo relativo a su probabilidad, tropezamos con el hecho de que la adscripción de probabilidad obtiene su fuerza de la experiencia pasada. Con palabras de Hume, «la probabilidad se funda en la presuposición de una semejanza entre aquellos objetos de los que hemos tenido experiencia y aquéllos de los que ninguna hemos tenido, y, por consiguiente, es imposible que esta presuposición pueda originarse en la probabilidad» (T 90).

¿Se sigue que no tenemos ninguna buena razón para confiar en el resultado de ninguna inferencia factual? Desde el punto de vista de Hume, ésta sería una manera engañosa de formular lo que él ha probado, pues sugiere que carecemos de las buenas razones que podríamos haber poseído. Su conclusión propia es más bien la que Kemp Smith le atribuye: que en semejantes asuntos la razón está fuera de jurisdicción. Hay una sección del *Tratado* donde permite al escepticismo invadir el dominio de la razón empleando el argumento de que la posibilidad, admiti-

da, de cometer equivocaciones en las ciencias demostrativas implica que incluso en ellas el conocimiento degenera en probabilidad, con el corolario ciertamente falaz de que, puesto que no son ciertos tampoco los juicios de probabilidad, las dudas ascienden hasta eliminar a la misma probabilidad. En esta sección advierte que la pregunta de si él mismo acepta la conclusión totalmente escéptica de «que nuestro juicio en *ninguna* cosa posee medida *alguna* de la verdad y la falsedad», es «por entero superflua», pues no es una opinión que nadie pueda sostener con sinceridad. Si ha desarrollado la posición del escéptico hasta su máximo alcance ha sido sólo para obtener evidencia de su hipótesis de «*que todos nuestros razonamientos relativos a asuntos de hecho no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más bien un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa*» (T 183). Aquí resuena un enunciado anterior: «Así, todo razonamiento probable no es sino una especie de sensación. No sólo en la poesía y la música debemos seguir nuestro gusto y afectos, mas también en la filosofía» (T 103).

¿Quiere esto decir que todo razonamiento factual está en el mismo rasero, que tenemos derecho a extrapolar de nuestra experiencia pasada y presente como acomode a nuestra fantasía? Si Hume pensaba esto de verdad es raro que aplicara lo que llamaba «el método experimental» al estudio de las pasiones o que estableciera un conjunto de «Reglas con las cuales juzgar de Causas y Efectos» (T 173 y ss.), tales como que ha de haber una unión constante entre ellos, y «que la diferencia en los efectos de dos objetos semejantes debe proceder del particular en que

difieren». ¿Por qué está tan seguro de que «no puede haber Azar en el mundo» (E 56), y de esta suerte, cuando atribuimos un acontecimiento al azar estamos confesando nuestra ignorancia de su causa real?, pregunta sobremanera enigmática a la vista de sus considerables trabajos para mostrar (T 78 y ss.) que la máxima recibida de que «*todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia*» no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta, y para mostrar las falacias argumentativas de los diversos filósofos que han intentado probarla. La única explicación parece ser que las proposiciones «Todo acontecimiento tiene una causa» y «El curso de la naturaleza será el mismo siempre y constinuamente» las consideró Hume a la luz de las creencias naturales. No se pueden probar, pero la naturaleza está constituida de modo que no podemos evitar aceptarlas.

Pero, ¿es cierto que no podemos evitarlas? Me parece que podemos, en ambos casos, aunque no insistiré en la primera. El problema de la segunda proposición es que no está claro cómo debemos entenderla. Si se toma en su valor literal: que el curso de la naturaleza es por entero repetitivo, entonces, lejos de enunciar una creencia natural, es muy inverosímil que alguien la crea. Nuestra experiencia nos lleva a esperar que sucedan acontecimientos imprevistos. Como mucho, esperamos poder luego dar cuenta de ellos. Por el contrario, si no se afirma sino que la experiencia pasada es, en grado más o menos grande, una guía fiable para el futuro, no hay cuestión, pues esto se admite universalmente. Queda, no obstante, el problema de explicar por qué se piensa que no

todo caso de conjunción experimentado es igualmente proyectable.

Esto nos lleva al hecho, curiosamente pasado por alto por los numerosos filósofos que, empezando por Kant, han intentado replicar a Hume argumentando la necesidad, o al menos la probabilidad, de algún principio general de uniformidad, de que la misma generalidad de éste le impediría realizar la tarea encomendada. No estoy seguro de si Hume creía que la adopción del principio que formuló habría de legitimar los argumentos inductivos convirtiéndolos en deductivos, pero si lo hacía, se equivocaba. Esto se puede mostrar con facilidad si consideramos cualquier caso en que se infiera una generalización universal a partir de una serie incompleta de instancias completamente favorables. Supongamos que se ha observado cierto número de objetos del género *A* y se ha hallado que todos tienen la propiedad *f*. Ahora viene la sugerencia de que si añadimos la premisa de que la naturaleza es uniforme podemos deducir que todo *A* tiene la propiedad *f*. Pero puede, sin embargo, suceder que demos con un *A* que no sea *f*. Entonces no sólo habremos sufrido el no desusado contratiempo de descubrir que una generalización aceptada es falsa. Habremos probado que la naturaleza no es uniforme, pues si la conclusión de un argumento deductivo válido es falsa, tiene que ser falsa al menos una de sus premisas, y a la vista de la verdad de la premisa de que todos los *A* observados eran *f*, la premisa falsa debe ser el principio de la uniformidad. Pero sin duda, ni Hume ni ningún otro filósofo que haya considerado necesario semejante principio, pueden haber pretendido en serio que sea

tan estricto como para sucumbir ante el descubrimiento de una primera excepción de cualquier generalización para la que haya habido apoyos positivos.

Concedamos, pues, que no hay ningún método simple para transformar el razonamiento inductivo en deductivo. Se puede todavía sostener que el uso de un principio general de uniformidad, cuando se combina con la evidencia de observaciones anteriores, puede servir para donar un alto grado de probabilidad a algunas generalizaciones y más a nuestras expectativas de acontecimientos particulares. Esta fue en lo principal la línea adoptada por John Stuart Mill, aunque se ha mostrado que necesitaba de ulteriores supuestos para que sus métodos dieran los resultados que reclamaba para ellos. La circularidad de su posición era, no obstante, evitable. En ella el principio de uniformidad obtenía su apoyo de las generalizaciones en cuyo apoyo colaboraba.

Se ha sugerido que es posible evitar la circularidad si derivamos un conjunto de principios generales a partir de una combinación de los productos de la experiencia pasada y de relaciones *a priori* de probabilidad, basadas en el cálculo matemático de probabilidades. La respuesta breve a esto es que no hay tales relaciones, por la razón que dio Hume en su estudio «de la probabilidad de los azares».

Si hubiera que decir [indica] que aunque en una oposición de azares sea imposible determinar con *certeza* de qué lado caerá el acontecimiento, podemos pronunciar con certeza que es más verosímil y probable que esté del lado donde es superior el número de posibilidades que donde es inferior; si hubiera que decir esto yo preguntaría qué se entiende aquí por *verosimilitud y probabilidad.* La verosimilitud y proba-

bilidad de las posibilidades es un número superior al de las posibilidades iguales, y, en consecuencia, cuando decimos que el acontecimiento caerá del lado que es superior más bien que del inferior, no hacemos sino afirmar que donde hay un número superior de posibilidades hay de hecho uno superior y donde hay uno inferior hay uno inferior; y éstas son proposiciones idénticas y carentes de importancia (T 127).

En resumen, el cálculo matemático es un sistema puramente formal, y si lo queremos aplicar a nuestras estimaciones de lo que en realidad es verosímil que ocurra, previamente hemos de adoptar una suposición empírica del estilo de que cuando tenemos un conjunto de posibilidades mutuamente excluyentes, como la de que salga una u otra de las seis caras de un dado, y no hay ninguna información que favorezca un resultado más que otro, se puede esperar que ocurran aproximadamente con la misma frecuencia. Pero entonces volvemos a nuestro círculo, pues no tenemos ninguna razón para suponer esto salvo sobre la base de la experiencia pasada. La ignorancia pura no establece ninguna probabilidad.

Hay quienes mantienen que Hume, y sus seguidores y oponentes, ha justado contra molinos de viento, pues los científicos no emplean el razonamiento inductivo. Proponen hipótesis, las someten a las pruebas más severas que pueden diseñar y se adhieren a ellas sólo durante el tiempo que no han sido falsadas. Por mi parte dudo de que ésta sea una descripción enteramente exacta del proceder científico, aunque sirve de correctivo contra la creencia equivocada en que la ciencia consiste sólo en generalizar a partir de observaciones pasadas. Pero, de todas maneras, no implica que la inducción sea o pueda ser superflua.

Por un lado esta sugerencia pasa por alto el hecho de que nuestro lenguaje incorpora una enorme cantidad de razonamiento inductivo. Cuando nos referimos a objetos físicos de cualquier género implicamos que las propiedades que hasta el momento hemos encontrado en conjunción continuarán así; cuando concedemos a estos objetos poderes causales prevemos la repetición, bajo condiciones apropiadas, de secuencias previas de diferentes tipos de acontecimientos. Es más, no parece que tenga objeto la contrastación de las hipótesis si no pensamos que el pasar la prueba aumentará su credibilidad: pero que la aumenta de este modo es un supuesto inductivo.

C. S. Peirce propuso hace largo tiempo una línea de argumentación más promisoria. Si no hay ninguna generalización discernible a la cual se conforme un conjunto dado de hechos, nada podemos hacer; si hay tal generalización, entonces la confianza en la experiencia pasada acabará por conducirnos a ella. Existe, sin embargo, la dificultad de que puede haber un número infinito de generalizaciones con las que cualquier conjunto limitado de observaciones podría ser consistente, y no es mucho consuelo la seguridad de que inevitablemente daremos con el resultado correcto en un tiempo infinito.

Aun así, no es por completo desatinado señalar que cualquier *método* feliz de formar nuestras expectativas debe ser inductivo, por la razón suficiente de que no sería un método feliz si no siguiera una pauta que correspondiera a la pauta de los acontecimientos de los que se ocupa. El problema auténtico reside en la tolerancia que nos dispensan nuestras observaciones, de modo que hemos de elegir entre diversas

hipótesis rivales que nuestra experiencia pasada apoya por igual. La cuestión no es tanto *si* el futuro se asemejará al pasado, puesto que si el mundo ha de continuar siendo descriptible se ha de parecer de una u otra forma, sino *en qué* se asemejará. Lo que anhelamos y no podemos alcanzar, excepto mediante un argumento circular, es una justificación para nuestra interpretación actual de las lecciones del pasado, una justificación para adoptar un cuerpo especial de creencias. La comprensión de que no podemos obtenerla se la debemos a Hume. Lo que no probó, ni intentó probar, es que, en consecuencia, debamos abandonar las creencias.

5. Moral, política y religión

Al considerar la fruición con que Hume niega la necesidad de la proposición de que todo acontecimiento tiene una causa, nos puede sorprender descubrir con qué firmeza acepta su verdad. Hay, en efecto, un pasaje del *Tratado* donde, durante un estudio de las pasiones del temor y la esperanza, habla de que las contingencias que las causan pertenecen a uno u otro de dos géneros, según el objeto sea cierto, pero «incierto para nuestro juicio» o «sea incierto en sí mismo y lo determine el azar» (T 444), pero éste es un alejamiento momentáneo de su opinión habitual de que «lo que el vulgo llama azar no es sino una causa secreta y oculta» (T 130). En todo su análisis de las pasiones y en su exploración de los fundamentos de la moral y la política su posición oficial es el determinismo.

Cuando lo llamamos determinista debemos, sin

embargo, recordar que en su caso esto no entraña adhesión alguna a un reino de la necesidad natural. Como mucho lo compromete, a él y a cualquier otro determinista que entienda de qué habla Hume, con la proposición de que la concurrencia y sucesión de asuntos de hecho de diferentes tipos manifiestan una regularidad perfecta. Cuando acepta esta proposición, Hume no sólo deja a un lado las dudas que ha levantado en torno a la validez de la inducción, sino que también descarta el hecho de que las regularidades que ha sacado a la luz nuestra experiencia pasada distan mucho de ser perfectas. No abarcan todos los datos acreditados y su nivel de generalidad permite que haya tolerancias no explicadas en los casos que las ejemplifican. Hume no advierte este segundo punto, pero reconoce el primero. Se deshace de él con el recurso de contraponer la opinión del «vulgo, que toma las cosas según su apariencia primera» y la de los filósofos, que atribuyen toda apariencia de irregularidad a «la secreta oposición de causas contrarias» (E 8677). Lo objeción a esta vía es que convierte la tesis del determinismo en una convención. Sobrevive en todas las circunstancias si permitimos dejar de lado cualquier indicio adverso mediante la apelación a poderes secretos. Para conferirle algún interés tenemos que subdividirla en un conjunto de teorías efectivas que luego apliquemos a diferentes dominios de hechos. Es verdad que si nuestras teorías fracasan podemos conservar la esperanza de hallar sustitutos afortunados, pero, al menos durante una fase dada, las preguntas que hacemos serán empíricas.

Aunque estas consideraciones no se le ocurrieron a Hume, no hay motivo para pensar que le hubieran

desagradado. Pues la proposición que él quería aventurar no era tanto que las operaciones de los cuerpos están reguladas estrictamente como que, a este respecto, no hay distinción entre el cuerpo y la mente. El carácter de la naturaleza humana es tan constante como el de los objetos inanimados y, más aún, «entre la humanidad se ha reconocido universalmente esta conjunción constante, y nunca ha sido objeto de disputa, ni en la filosofía ni en la vida corriente» (E 88). Si nos espanta encontrar que esto se dice de la filosofía, hemos de recordar que el término, en el uso de Hume, alcanza a la ciencia, y lo que aquí mantiene es que la costumbre de extraer inferencias de la experiencia pasada a la futura, y la suposición de regularidades más firmes que las realmente descubiertas, está presente en las ciencias sociales tanto como en las naturales.

¿Qué [pregunta] sería de la *historia* si no dependiéramos de la veracidad del historiador conforme a la experiencia que hemos tenido de la humanidad? ¿Cómo podría ser una ciencia la *política* si las leyes y formas de gobierno no tuvieran una influencia uniforme sobre la sociedad? ¿Dónde habría un fundamento de la *moral* si los caracteres particulares no tuvieran poderes ciertos o determinados para producir sentimientos particulares y si estos sentimientos no tuvieran una eficacia constante sobre las acciones? Y, ¿con qué pretensiones podríamos aplicar nuestra *crítica* a ningún poeta o literato si no podemos juzgar que la conducta y sentimientos de sus actores son naturales o no en esos personajes y en qué circunstancias? Parece casi imposible, por consiguiente, dedicarse a la ciencia o a la acción de cualquier género sin reconocer la doctrina de la necesidad y esta inferencia de las acciones voluntarias a partir de los motivos, de la conducta a partir de los caracteres (E 90).

La conclusión que derivó Hume de esto es que nadie cree en serio en la libertad de la voluntad, si se entiende que implica que las acciones de los hombres carecen de causas. Admite que, a propósito de las propias acciones de cada cual, uno tiene la tendencia a reclamar este tipo de libertad. «Sentimos que, en la mayoría de las ocasiones, nuestras acciones están sujetas a nuestra voluntad, e imaginamos que nuestra voluntad no está a su vez sujeta a nada» (E 94), en parte porque no sufrimos ningún sentimiento de restricción. Podemos ignorar todas las regularidades a las que nos conformamos y, aun después de descubrirlas, conservar la ilusión de que podemos eludir su tenaza. Incluso podemos probarlo a satisfacción nuestra eligiendo un curso de acción diferente en circunstancias que creemos las mismas, sin reparar en que hay una diferencia decisiva, pues

> ahora opera como causa el fantástico deseo de demostrar nuestra libertad. Lo que viene más a propósito es que, por mucho que imaginemos sentir una libertad dentro de nosotros, un espectador puede por lo común inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter; y aun cuando no pueda, concluye en general que podría si estuviera perfectamente al tanto de todas las circunstancias de nuestra situación y temperamento y de los más secretos resortes de nuestra complexión y disposición (E 94).

Puesto que se nos intenta poner del lado del espectador, esta afirmación última es, evidentemente, una petición de principio, y en la medida que lo es, Hume no consigue demostrar lo que quería. Pero aparte de otras enseñanzas que podamos sacar de este fracaso, no fortalece la postura de quienes desean mantener la

asociación habitual de la libertad de la voluntad con la responsabilidad. Desde el punto de vista de éstos, así como desde el de Hume, está excluida la posibilidad de que el reino de las causas puramente físicas sea único. Supongamos, entonces, que nuestras acciones no proceden, con ningún grado importante de regularidad, de nuestro carácter y motivos. ¿A qué atribuiremos esta indocilidad? No veo otro candidato que el azar. Pero, ¿por qué se nos ha de hacer responsables de acciones que ocurren por azar mejor que de las que brotan de nuestros motivos y carácter, que quizá se puedan explicar a su vez en términos de nuestra dotación genética y de los estímulos físicos y mentales a que hemos respondido desde nuestra infancia?

Esto no equivale a denegarnos forma alguna de libertad. Hume la define como «un poder de actuar o no actuar, según las determinaciones de la voluntad» (E 95), cosa que por lo común poseemos. No sólo eso, sino que Hume además es capaz de argumentar que es la libertad de esta clase, y no la libertad de la voluntad, que no podemos reclamar en sentido estricto, la «esencial para la moralidad». Su argumento es que «las acciones son objetos de nuestro sentido moral sólo en cuanto indicaciones del carácter, pasiones y afecciones internos» (E 99). No pueden suscitar elogio o censura cuando «derivan sólo de la violencia externa», y tampoco tendría objeto la distribución de elogios y censuras, recompensas y castigos, salvo si ello tuviera efecto sobre los motivos y caracteres de los hombres y, por lo tanto, sobre sus acciones. Ello no quita que elogiemos y censuremos la conducta de los muertos, o de las personas

sobre las que, por otras razones, no tenemos poder ni influencia, pero esto principalmente es otra ilustración de la fuerza de la costumbre. Puesto que hay ciertas clases de conducta que hallamos posible y útil promover o inhibir mediante el elogio y la censura, caemos en el hábito de reaccionar de la misma manera ante toda conducta de estas clases. También se ha de advertir que, aun cuando los agentes en cuestión están más allá de nuestro alcance, nuestra valoración de sus acciones puede tener un efecto sobre el comportamiento de aquéllos inclinados a seguir su ejemplo.

Pienso que Hume acierta en la cuestión de la libertad de la voluntad, menos cuando afirma que su definición de libertad es una «que compartirán todos los hombres». Pienso que en general habrá acuerdo en que ha expuesto una condición necesaria de la libertad. Pero dudo de que por lo común se la tenga por suficiente. Más bien me parece que no sólo nuestros juicios morales, sino muchos de nuestros sentimientos acerca de nosotros mismos y de otras personas, sentimientos como el orgullo y la gratitud, están en parte gobernados por una noción de mérito que requiere que nuestras voluntades sean libres en un sentido más fuerte del concedido por la definición de Hume. De modo confuso, nos atribuimos a nosotros y a los demás lo que se ha descrito como una capacidad de autodeterminación. Lo malo es que aunque hubiera algo que respondiera a esta descripción no escaparíamos del dilema de Hume. O bien el ejercicio de esta capacidad caería bajo un patrón causal o bien ocurriría al azar, y en ningún caso parece justificar una atribución de responsabilidad. Podríamos

evitar la confusión, como en efecto propone Hume, si alteráramos nuestras nociones de mérito y de responsabilidad a fin de acomodarlas en un esquema puramente utilitarista, pero es discutible que poseamos el dominio de nuestros sentimientos requerido para perseverar en tal política, y también que fuera deseable que perseverásemos en ella si pudiéramos.

Un detalle de interés que socarronamente anota Hume como de paso es que si el determinismo fuera válido y supusiéramos la existencia de un creador omnipotente, aparecería otro dilema para quienes quieren mantener que el creador es benévolo. Como dice Hume, «las acciones humanas... o bien no pueden en absoluto tener torpeza moral, pues proceden de tan buena causa, o bien, si tienen torpeza, han de implicar a nuestro Creador en la misma culpa mientras se le reconozca como causa última y autor de aquéllas» (E 100). Podemos huir por entre los cuernos del dilema si desdeñamos el concepto de culpa, y que lo hagamos es defendible en vista de su dependencia del enredado concepto de libertad de la voluntad, pero la huida no precede en mucho a una nueva captura, pues el dilema se puede formular de nuevo en términos del mal, lo cual pone aún una carga mayor sobre el creador, pues no todo el mal del mundo proviene de acciones humanas deliberadas. Ahora no hay manera de huir, dado que se puede incluir en el mal, como poco, una gran cantidad de sufrimiento humano y animal, y no se puede negar que este sufrimiento existe. Se le puede aliviar en algunos casos con la creencia de que procede de una buena causa, pero aparte del hecho de que no está

claro si esto puede lograr más que una disminución del mal, tales casos son excepcionales. Luego de rechazar la disparatada sugerencia de que éste es el mejor de todos los mundos posibles, queda la conclusión de que si hay un creador omnipotente, no es benévolo.

Como suele hacer, Hume deja que sea el lector quien extraiga esta conclusión. Una vez presentado su argumento, se limita a señalar que «hasta ahora se ha hallado que excede a las fuerzas de la filosofía defender los poderes absolutos de la Deidad y liberarla, sin embargo, de ser la autora del pecado» (E 103). Puesto que el eslabón más débil del argumento de Hume es la presuposición del determinismo, vale la pena advertir que su conclusión apenas pierde con el abandono de esta presuposición. La elevación moral de un creador no sería mucho mayor si sólo hubiera deseado una gran proporción del mal del mundo y hubiera dejado el restante al azar.

Después de su irónico comentario de que se ha hallado que excede a las fuerzas de la filosofía el compromiso de Dios con el pecado, Hume recomienda que el asunto «vuelva, con adecuada modestia, a su terreno auténtico y propio: el examen de la vida común» (E 103), y ésta es la política que sigue en su tratamiento filosófico de la moral humana. La filosofía moral de Hume, considerada en todo su detalle, es sutil y compleja, pero deriva de un pequeño número de principios que se pueden exponer con claridad. En parte son analíticos y en parte psicológicos. Primero los anunciaré y examinaré y luego estudiaré las conclusiones que Hume deriva de ellos.

Los principios son los siguientes. No se ha de conceder especial importancia al orden en que los relaciono.

1. La mera razón, puesto que sólo se ocupa del descubrimiento de la verdad y la falsedad, «nunca puede ser el motivo de una acción de la voluntad» (T 413). De este principio es de donde Hume deriva su conocida sentencia: «La razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro cometido que servirlas y obedecerlas» (T 415).

2. Las pasiones que dan lugar a nuestros motivos pueden ser directas o indirectas, sosegadas o violentas. Las pasiones directas, tales como las de la alegría, la pena, la esperanza o el temor, surgen o del instinto natural o de nuestro deseo del bien, el cual aquí se puede identificar con el placer, o de la aversión del mal, que aquí se puede identificar con el dolor. Las pasiones indirectas, tales como el orgullo, la humillación, el amor o el odio, surgen de una combinación de estos motivos primitivos con otros factores. Esta distinción es independiente de la que hay entre sosiego y violencia. Debido a que la motivación puede ser violenta, «a menudo los hombres actúan a sabiendas contra su interés» y no siempre están influidos por «su consideración del mayor bien posible» (T 418).

3. La simpatía hacia otras criaturas es un instinto natural. Su fuerza es tal que, aunque «es raro encontrar a alguien que ame a otra persona más que a sí mismo», también es «raro encontrar a alguien en quien todos los afectos amables, reunidos, no sobre-

pasen a su egoísmo» (T 487). Este instinto natural de la simpatía o benevolencia desempeña un gran papel en la formación de nuestras actitudes morales y políticas.

4. «Puesto que la moral... tiene una influencia sobre las acciones y afectos, se sigue que éstos no pueden derivarse de la razón» (T 857). Por consiguiente, «Las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón».

5. Los juicios morales no son descripciones de asuntos de hecho. «Tomemos cualquier acción que reputemos viciosa: el asesinato voluntario, por ejemplo. Examinémosla bajo todas las perspectivas y veamos si podemos hallar ese asunto de hecho, o existencia real, que llamamos *vicio*. Por más vueltas que le demos sólo hallaremos ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay en este caso otra cuestión de hecho» (T 468). De manera semejante, cuando «en lugar de las cópulas proposicionales comunes *es* y *no es*», hallamos de súbito proposiciones no conectadas sino con «*debe* o *no debe*» hemos sido engañados. No es posible que «esta nueva relación pueda ser deducida de las otras, que son por entero diferentes de ella».

6. «El vicio y la virtud se pueden comparar a los sonidos, a los colores, al calor y al frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades del objeto, sino percepciones de la mente» (T 469). En consecuencia, «cuando declaramos que un carácter es vicioso sólo queremos decir que, debido a la constitución de nuestro natural, tenemos un sentimiento de censura como resultado de la contemplación de aquél». Es interesante advertir que aquí y en otros lugares de

sus escritos sobre moral, Hume adopta la postura lockeana acerca de las cualidades secundarias, a pesar de que previamente la había rechazado al tratar del entendimiento.

7. Aunque hablamos de acciones virtuosas o viciosas, éstas derivan su mérito o demérito solamente de los motivos virtuosos o viciosos y las acciones están sujetas a valoración moral sólo como signos de tales motivos o del carácter de la persona que actúa a partir de ellos.

8. El sentimiento de aprobación despertado por «una acción o cualidad mental» que luego llamamos virtuosa es por sí mismo placentero, y el de desaprobación, que se relaciona de forma semejante con el vicio, displaciente (E 289). Podemos, en consecuencia, entender la virtud como «la capacidad de producir amor u orgullo» y el vicio como «la capacidad de producir humillación u odio» (T 575).

9. Lo que despierta nuestra aprobación o desaprobación es nuestro aprecio de las cualidades o motivos en cuanto productores de un predominio del placer o el dolor, respectivamente. Estas apreciaciones se pueden también caracterizar como juicios de utilidad.

10. «Ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena a menos que haya en la naturaleza humana un motivo para producirla, distinto del sentido de su moralidad» (T 479).

11. El sentido de la justicia, del que dependen la obligación moral y la política, no deriva de ninguna impresión de reflexión natural, sino de impresiones debidas al «artificio y convención humanos» (T 496).

Comencemos por examinar los principios psicológicos. Puede haber dudas sobre si los casos en que las afecciones amables no superan a las egoístas son tan escasos como supone Hume, pero no puedo hallar ninguna razón para dudar de que tenemos un instinto natural de simpatía o benevolencia. Ha habido intentos de subordinar la simpatía al amor propio, pero me parecen perversos. Ya que no puede haber ninguna razón *a priori* para asumir que toda acción tiene una base egoísta, es más simple y sensato en este caso aceptar lo que Hume llama «la apariencia de las cosas» (E 298).

Sin entrar en las sutilezas de las distinciones de Hume entre pasiones directas e indirectas o sosegadas y violentas, creo que se deberían admitir las siguientes precisiones. Primero, que no toda acción intencional es motivada, en el sentido de originada en un deseo de ofrecer algún bien, ya sea a uno mismo, ya a otros o a la sociedad en conjunto, y, en segundo lugar, que aun cuando nuestras acciones estén así motivadas, pueden no ser acordes con los principios utilitaristas. Ya hemos concedido que rara vez caen bajo principios puramente egoístas, pero tampoco son simplemente altruistas. La simpatía tiene variedad de grados, y su fuerza depende de otras relaciones que puede tener con su objeto; no es simplemente proporcional a la estima del valor o necesidad del objeto. Así, se puede elegir beneficiar a un miembro de la propia familia, a un amante o un amigo, no sólo a costa del propio interés, sino de lo que se cree el interés de un círculo más amplio. En los casos en que las acciones de uno no tienen finalidad, emociones como la lástima, la vergüenza o la

ira nos pueden llevar a comportarnos, aun conscientemente, de maneras que a nadie benefician. Se puede argumentar que las acciones hechas por lástima o ira son propositivas, pues implican un deseo de hacer el bien o de dañar a las personas encartadas, pero la respuesta a esto es que el deseo procede de las emociones, y no al revés. Tampoco tiene necesariamente que ocurrir, como Hume parece presuponer, que las acciones en que uno desprecia las consecuencias procedan sólo de las pasiones violentas. Muy a menudo son inerciales. Simplemente no nos molestamos por percatarnos de nuestras preferencias, ya consistan en el logro de placer o en liberarnos de una situación que hallemos desagradable. Se puede argüir que el disvalor que asignamos a hacer el esfuerzo sobrepasa, a nuestro juicio, el valor que esperamos de su resultado, pero, a menos que trivialicemos esta explicación admitiendo un juicio inconsciente, y luego identificando la inercia con él, creo que esto es sencillamente infiel con los hechos.

Decir que nuestras acciones motivadas no se adaptan en general a los principios utilitaristas no es negar que deban hacerlo. Se puede mantener incluso que sólo cuando lo hacen las podemos tener por virtuosas. Está, desde luego, el obstáculo psicológico de que no sólo no siempre hacemos lo que queremos, sino que, hasta cuando estamos haciendo lo que queremos, nuestros objetivos son, por lo común, más específicos que la producción de un estado de placer o la abolición de un estado de dolor, aunque también aquí se podría sostener que sólo cuando nuestras acciones tienen estos objetivos pueden reputarse virtuosas. Pienso, sin embargo, que sería un error atri-

buir esta opinión a Hume. Dice, en efecto, que «Se denomina virtuosa a toda cualidad de la mente que da placer por su mera captación, como a toda cualidad que produce dolor se la llama viciosa» (T 591), y añade que «este placer y este dolor pueden brotar de cuatro fuentes distintas», pues «cosechamos un placer de la contemplación de un carácter apto por naturaleza para ser útil a los demás o a la persona misma, o que es agradable a los demás o a la persona misma». Hay, sin embargo, dos aspectos que restan fuerza a esta cita. Por un lado, Hume no piensa que el placer que disfrutamos al captar una cualidad virtuosa sea siempre del mismo género. Varía según la naturaleza de la cualidad. Por otro, cuando habla de que un carácter es apto para ser útil a los demás, no identifica esta utilidad con la maximización del placer. Puede consistir en aparejar la satisfacción de cualesquiera deseos que les acontezca tener a las personas afectadas.

En este contexto vale también la pena destacar que Hume no es precursor de utilitaristas como Bentham y Mill. Veremos que asocia la virtud convencional de la justicia al interés público, pero de ninguna manera entiende que sea un rasgo general de los objetos de nuestra aprobación moral el que promuevan nada del estilo de la mayor felicidad para el mayor número.

Se ha objetado a Hume que no hay nada semejante a un sentido moral análogo a los sentidos físicos, o un sentimiento especial de aprobación moral que despierte invariablemente la visión de las cualidades o caracteres virtuosos. La respuesta a esto es que Hume no está abocado a decir que lo haya. Es

cierto, como hemos visto, que habla de que tenemos una afección o sentimiento de censura cuando contemplamos un carácter de los que reputamos viciosos, pero está tratando de afirmar que al llamar vicioso a un carácter no le asignamos una propiedad intrínseca especial: antes expresamos nuestra reacción ante las propiedades que posee. Esta reacción ha de ser, en efecto, adversa, pero no tiene por qué adoptar la misma forma en cada caso. De hecho, tenemos sentimientos de repulsa o de indignación moral, pero no tienen por qué estar presentes en cada caso de condena moral. Nuestras actitudes de aprobación o desaprobación moral pueden en realidad consistir en muy diversos estados, disposiciones y acciones.

Creo también que a algunos críticos los ha extraviado el uso que hace Hume de la palabra «significar», cuando dice que con el uso de los predicados morales no significamos sino que la contemplación de las acciones o caracteres morales a los que los aplicamos nos causa sentimientos hostiles o favorables. Pienso que Hume no está proponiendo la tesis de que un enunciado de la forma «X es bueno» sea equivalente lógicamente al enunciado «Tengo un sentimiento de aprobación moral cuando contemplo a X» o incluso a un enunciado como «La contemplación de X despierta un sentimiento de aprobación en la mayoría de los hombres normales» o «en la mayoría de los miembros de tal y cual sociedad». Y lo mismo se aplica a los enunciados sobre la rectitud de las acciones o la obligación de realizarlas. No atribuyo a Hume la opinión de que, al hacer enunciados de alguna de estas especies, estamos afirmando encubiertamente algo acerca de nosotros mismos o acerca de

otros críticos reales o posibles. Hay, desde luego, un sentido en el cual Hume ofrece un análisis de nuestros juicios morales, pero el análisis no aspira a suministrarnos una receta para traducir las oraciones que los expresan. Consiste, más bien, en una descripción de las circunstancias en que somos inducidos a emplear predicados morales y de los propósitos que este empleo sirve. Es más, si insistiéramos en extraer de Hume una reformulación de nuestros juicios morales, daríamos más cerca del blanco si le atribuyéramos la moderna teoría «emotivista», según la cual sirven para expresar nuestros sentimientos morales, en vez de la teoría de que son enunciados de hecho acerca de nuestra condición mental o la de otra persona.

Ni siquiera está claro que sea acertado describir a Hume como un subjetivista moral, salvo si usamos el término «subjetivista» de modo que sea correcto decir de Locke que dio una explicación subjetivista de cualidades como el color. Pero, ¿no es uno de los principios de Hume que los juicios morales no son descripciones de asuntos de hecho? Cierto, pero esto quiere decir que carecen del tipo de contenido fáctico contenido en una descripción de los motivos de una persona o en una explicación de lo que en realidad hizo. Desde otro punto de vista, tan asunto de hecho es que un motivo o carácter de cierto tipo dado tiende a evocar ciertas respuestas en quienes lo contemplan como lo es que las respuestas se producen o tienden a hacerlo. Tampoco en los textos hay indicios de que Hume quisiera negar esto. Deseaba negar que los predicados morales representen las cualidades primarias de Locke o, en otras palabras, que representen

rasgos intrínsecos de los motivos o caracteres o acciones a los cuales se aplican.

En esto acierta, indudablemente. Por tomar su propio ejemplo de un caso de asesinato voluntario, la maldad del acto no es un rasgo adicional de éste, del mismo rango que los hechos de que el asesino tuvo tales y cuales motivos, o que provocó la muerte de la víctima de tal y cual manera. Tampoco se manifiestan como un tipo de nimbo que recurra a la conjunción de estos hechos. Mi aseveración de que fue un acto injusto puede acaso comportar un contenido descriptivo, si la interpretamos de forma que presuponga mi aceptación de algún código moral vigente, y entonces se entiende que yo he afirmado que la acción lo viola, pero mi aseveración no está abocada a presuponer tal cosa. No quedaría invalidada aunque mis sentimientos morales difirieran de los prevalecientes en mi comunidad, o en otra. Se me podría argumentar contra ellos, en éste u otro caso, no sólo mostrándome que yo no estaba entera o adecuadamente informado de los hechos, sino de varias maneras diferentes. Por ejemplo, se me puede convencer sobre bases filosóficas de que los infractores de la ley han de ser considerados enfermos; puedo conceder importancia a ser consistente en mis actitudes morales, y me pueden persuadir de que este caso no difiere de modo significativo de otros sobre los que he adoptado una opinión distinta; pueden darme causas para pensar que mi visión del caso está empañada por rasgos insospechados de mi experiencia y carácter. Puedo decidir consistentemente que mi primer juicio moral era erróneo. Digo «erróneo» en vez de «falso», porque pienso que aporta más clari-

dad asignar valor de verdad sólo a los juicios morales que acarrean la presuposición de algún código, y sea una cuestión de hecho la de si el juicio concuerda con las reglas de medición que suministra el código. Evidentemente, esto no implica que haya códigos sacrosantos, ni que todos los juicios morales sean aceptables por igual.

También se ha puesto en tela de juicio la tesis de Hume de que un «debe» no se sigue de un «es». El contraejemplo favorito es el de la promesa. Se ha argumentado que, a partir de la premisa puramente fáctica de que un hombre emite una oración de la forma «Prometo hacer X», se sigue lógicamente que, si no varían las circunstancias, debe hacer X. Pero esto es una falacia. Si el argumento parece convincente es porque está situado en un clima en el que hay lugar para las promesas; es decir, para incurrir en una obligación moral mediante la emisión, en condiciones adecuadas, de ciertas sucesiones de palabras. Pero si nos ocupamos de una cuestión de implicación lógica no podemos presuponer con legitimidad que exista semejante clima. Eso se ha de enunciar como premisa adicional al efecto de que el hablante pertenece a una sociedad donde se acepta el principio de que emitir tales y tales palabras es, en cierto ámbito de circunstancias, cargar con un compromiso moral. Esta es una premisa fáctica, pero ni siquiera en conjunción con la otra implica la conclusión buscada. Necesitamos además la premisa moral de que esta regla de su sociedad debe ser seguida.

Una objeción sencilla a la teoría de Hume es que se aplica tanto a las dotes y los menoscabos naturales, sean la buena o mala apariencia, el ingenio o la pesa-

dez, la disposición sociable o áspera, como a lo que por lo común calificamos como vicios o virtudes, sean el valor o la cobardía, la fidelidad o la mudabilidad, la tacañería o la generosidad. En el Apéndice de la *Investigación* Hume reconoce este hecho y oblitera su importancia apelando en este punto a la autoridad de Cicerón, a quien con frecuencia toma como modelo, y también a la de Aristóteles, que «coloca el valor, la templanza, la magnificencia, la modestia, la prudencia y la franqueza viril entre las virtudes, así como la justicia y la amistad» (E 319). Esto borra la distinción que hacemos de ordinario, aunque sospecho que Hume tiene razón en que no está basada en un principio consistente. Posiblemente tendamos a confinar los epítetos morales a aquellas cualidades amables u odiosas que requieren mayor cultivo para devenir habituales o dependen en mayor medida de la presencia o ausencia de autodisciplina. Con esto los buenos modales aún contarían entre las virtudes, pero esto no lo encuentro inaceptable.

Quien haya leído a Kant, que mantuvo de manera destacada que una acción sólo es moral cuando se realiza por sentido del deber, puede hallar chocante la idea de Hume de que una acción ha de proceder de un motivo distinto del sentido de su moralidad para que pueda ser buena moralmente. Hume no niega que los hombres puedan actuar y actúen por sentido del deber. Lo que niega es que esto de por sí confiera mérito a la acción. Un hombre de disposición mísera puede llegar a avergonzarse de ella y forzarse a realizar actos de generosidad. Con el tiempo su repugnancia inicial a realizarlos podrá o no ser vencida. No es, sin embargo, necesario que sea ven-

cida para que sus acciones sean buenas moralmente. La bondad de éstas depende de que sean acordes con la práctica habitual de la generosidad, y mientras esto ocurra no hay diferencia moral porque el agente tenga sentimientos generosos, porque considere provechoso para sí mismo desplegar una generosidad contraria a sus inclinaciones, o porque contraríe sus inclinaciones porque piense que la generosidad debe ser practicada. Hemos de cuidar, pues, de no dejarnos extraviar por la circunstancia de que Hume diga que las acciones sólo son buenas en cuanto signos de un motivo o de un carácter buenos. Eso no significa que conciba como buenos en sí mismos los caracteres o los motivos. Sólo deben su bondad al hecho de que *habitualmente* originan acciones que aprobamos moralmente. Llevan la batuta las consecuencias, y los motivos sólo salen a escena porque se los tiene por productores regulares de acciones beneficiosas. Que el motivo principal para portarse bien sea el sentido del deber antes es de denostar, pues sugiere que uno está escaso de natural benevolencia.

En realidad es más honda la oposición entre Hume y Kant a este respecto, pues la base de Kant para ligar la moralidad al sentido del deber es que una acción sólo puede tener valor moral si es libremente realizada, y que sólo cuando son realizadas por sentido del deber son libres de la forma exigida las acciones. No es claro en modo alguno cuál es esta forma de libertad, pero, en todo caso, no parece haber garantías para, sobre esta base, trazar una distinción entre el sentido del deber y cualquier otro motivo.

Aunque el principio de que la razón sola nunca puede ser el motivo de una acción parezca psicológico,

Hume lo convierte en analítico por el modo como lo defiende. Es una consecuencia directa de confinar la razón a la obtención de inferencias y a la apreciación de la verdad y la falsedad, y de la suposición semántica de que los motivos actuantes no se pueden caracterizar, con sentido, como verdaderos o falsos. La razón controla las pasiones en cuanto que puede ser usada para descubrir que una pasión se basa en un juicio falso, por ejemplo cuando se prueba que no existe el objeto de un temor, o que los medios elegidos para lograr un fin son insuficientes. Un tercer caso, que Hume olvida, es aquél en que la razón nos muestra que la consecución de un bien deseado resultará en algo cuya evitación aún deseamos más. El enunciado aparatoso de que la razón sólo es y debe ser esclava de las pasiones equivale simplemente a la, para Hume, perogrullada de que la razón sólo entra en la esfera de la acción cuando ya tenemos motivo para aspirar a algún fin. La expresión «sólo debe ser» es mero adorno retórico, pues la elección de los fines está situada al margen de la esfera de la razón. Similarmente, la chocante afirmación de Hume de que «no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo antes que un arañazo en mi dedo», o «elegir mi ruina total para impedir la menor molestia a un indio o una persona totalmente desconocida para mí» (T 416) no pasa de ser una consecuencia de la apenas controvertible suposición de que las preferencias de uno, aunque excéntricas, no portan valores de verdad y no tienen por qué resultar de inferencias erróneas.

El argumento de que la moral no puede ser derivada de la razón, puesto que aquélla tiene una in-

fluencia sobre nuestras acciones y afectos es, en cambio, inválido. Incluso desde el punto de vista de Hume, nuestras acciones y afectos pueden ser influidos por la verdad o falsedad de nuestros juicios y por la plausibilidad de nuestras inferencias; sólo nuestros objetivos, cuando no se los considera medios para fines ulteriores, escapan a esta influencia. No obstante, la deducción de que «las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón» vale aparte de lo anterior, pues afirma acertadamente que las reglas de la moralidad no proceden de la región de las «Relaciones entre Ideas».

La objeción principal a afrontar es que poseemos una concepción de la racionalidad de los fines así como de los medios. Hume la elude con su propuesta de que confundimos las pasiones sosegadas con «las determinaciones de la razón», pero esta respuesta no basta. Sin duda decimos que una persona se comporta irracionalmente cuando se lanza a un curso de acción sin pensar en las consecuencias, pero también consideramos irracionales por derecho propio algunos ordenamientos de fines, como los que aparecen en los ejemplos de Hume. Pienso que con esto entendemos que constituyen elecciones que ninguna persona en sus cabales haría. Hay aquí un evidente riesgo de circularidad, pues su elección de fines entra en nuestra concepción de lo que es una persona sensata. Una salida posible es, simplemente, aceptar como cuestión de hecho que una persona que por lo general elige fines de cierto tipo suscita en el espectador común una impresión de chifladura. Podemos entonces definir la irracionalidad de fines en términos de

la conducta de semejante persona, y la racionalidad como su contrario.

Queda el problema de si el sentido de la justicia, donde Hume descubre la fuente de nuestras obligaciones, es natural o artificial. La base de Hume para decir que es artificial es que no hay motivos naturales que lo suministren. Con muy raras excepciones, los hombres no poseen la pasión del amor a la humanidad, y sus sentimientos naturales de benevolencia hacia un número limitado de personas favorecerían la injusticia, pues llevarían a promover el interés de estas personas a costa del público. Tampoco puede el sentido de la justicia brotar directamente del egoísmo humano, aunque la explicación de Hume lo conecta indirectamente con el interés propio.

Su explicación discurre así. Debido a su debilidad física, un hombre sólo puede vivir y prosperar si es miembro de un grupo, aunque en un comienzo sea tan pequeño como la familia. Cuando los grupos se encuentran tienden a predar los unos sobre los otros. «Hay tres especies diferentes de bienes a los que tenemos acceso: las satisfacciones internas de nuestra mente, las ventajas externas de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y fortuna» (T 487). Estos terceros son los que principalmente corren peligro, por un lado debido a la avidez de los hombres y su limitada benevolencia, y por otro lado debido a la parquedad de la naturaleza. Si los hombres siempre hubieran vivido en un entorno de abundancia tal que todos sus apetitos materiales, aun los caprichosos, pudieran ser satisfechos con facilidad, «jamás se habría soñado con la cauta y celosa virtud de la justicia» (E 184).

Pero tal como son las cosas, los diferentes grupos han de competir por los bienes relativamente escasos disponibles. Si esta competencia careciera de freno, nadie podría contar con «el disfrute pacífico de lo que su fortuna e industria le pudieran deparar» (T 489). Para evitar esa calamidad, los hombres han hallado acorde con su interés suscribir un conjunto de convenciones que establecen los derechos de propiedad y las condiciones en que éstos pueden ser transferidos legítimamente entre los hombres. Estas convenciones no son promesas. Al contrario, las promesas están basadas en una convención cuyo propósito es dar a los hombres seguridad en el comportamiento futuro del otro. La «paz y seguridad de la sociedad humana dependen» (T 526) de las tres «leyes» de la estabilidad de la posesión, su transferencia consentida y el cumplimiento de las promesas.

Hasta el momento hay sólo una cuestión de interés propio. La moralidad entra en el cuadro por naturaleza, pues simpatizamos con las víctimas de la injusticia por nuestro afecto hacia ellas o, cuando éste no alcanza, poniéndonos con la imaginación en su lugar; y por artificio, porque quienes nos educan y gobiernan ven entre sus cometidos enseñarnos a aplicar epítetos elogiosos a la conformidad con las reglas de la justicia y de censura a su quebrantamiento, y con ello suscitar y fortalecer los sentimientos morales con los que va asociado el uso de estos epítetos.

La justificación de estas reglas es que su observación conduce al interés público. Sin embargo, esto sólo es verdadero en general y puede ser falso en algunos casos particulares. Hume pone un ejemplo en que «un hombre de disposición benéfica restituye una

gran fortuna a un avaro o a un fanático levantisco»: el hombre «ha actuado justa y laudablemente, pero el público en realidad es perjudicado» (T 497). Aun así Hume mantiene, en concordancia con muchos utilitaristas actuales, que siempre hemos de adherirnos a la regla general. A favor de esto no ofrece otro argumento sino que es «imposible separar lo bueno de lo malo. La propiedad debe ser estable y deben fijarla reglas generales. Aunque en un caso el público sea perjudicado, este mal momentáneo queda compensado ampliamente por el firme cumplimiento de la regla y por la paz y el orden que ella establece en la sociedad» (T 497). Pero, ¿por qué se ha de exigir al público que padezca? Sólo, al parecer, porque si se toleraran las excepciones se debilitaría el respeto hacia la regla general, de lo que resultaría una desventaja que superaría a la utilidad de las excepciones. Pero aunque aceptemos esta línea de razonamiento, no abarca los casos en que no hay probabilidad seria de que la elección de un acto contrario a la regla llegue a ser generalmente conocida. ¿Por qué hemos, pues, de adherirnos a la regla cuando el propósito de la misma queda mejor servido apartándonos de ella? No creo que los partidarios de lo que ahora se conoce como utilitarismo de la regla posean una respuesta satisfactoria a esta pregunta.

Otra objeción al tratamiento de Hume de la justicia es que está demasiado ligado a la institución de la propiedad. Por ejemplo, el único lugar que deja al valor de la igualdad es que todos estamos igualmente obligados a cumplir las reglas que establecen nuestras convenciones. Este defecto, sin embargo, se puede remediar con facilidad, pues siempre podemos

ajustar las convenciones para acomodarlas a cualquier ordenamiento de intereses que se pueda inducir a aceptar a los miembros de una sociedad.

Aunque la justicia es necesaria para el mantenimiento de la sociedad, el gobierno, en opinión de Hume, no lo es. Una sociedad primitiva e inculta puede subsistir sin él. Sólo tras una guerra victoriosa es necesario un período de gobierno para regular el reparto de los despojos. Entonces es probable que el jefe guerrero se convierta en árbitro civil. Esta es la razón, según Hume, de que «todos los gobiernos sean al principio monárquicos».

En sociedades más desarrolladas el gobierno es necesario porque los hombres tienen una disposición natural a sacrificar sus objetivos a largo plazo por sus objetivos a corto plazo, y es de su interés que se les impida hacerlo. Por lo tanto, les conviene someterse a los legisladores, cuyos intereses a corto plazo incluyen la conservación de sus privilegios, los cuales a su vez dependen de la imposición de la ley y el orden. Existe, desde luego, la posibilidad de que los legisladores lleguen a ser tiránicos, hasta el punto de que sus súbditos estén mejor sin ellos, en cuyo caso éstos están en libertad de derrocarlos si tienen poder para ello. Tal acción no se debe, sin embargo, emprender a la ligera, por las perturbaciones que crea, pero también es verdad que el hábito de la obediencia civil lleva a los hombres a soportar la tiranía más tiempo del que lo harían si se atuvieran estrictamente a sus interses. Hay varias maneras de instituir gobiernos particulares, entre las que se cuentan la sucesión, la conquista y la actuación de las leyes constitucionales. Lo más importante es la deten-

tación del poder. No importa cómo haya llegado un sistema de gobierno, su mera persistencia será por lo general suficiente para que se lo tome por legítimo. Hay, pues, un sentido en el cual el gobierno depende del consentimiento de los gobernados, pero no se sigue de ello que debamos inventar un contrato social como justificación moral de la obediencia política. Puesto que las reglas de la justicia son necesarias para la validez de los contratos y también para dar cuenta de la obligación política, ni siquiera un contrato auténtico, argumenta Hume con razón, por no hablar de las ficciones filosóficas que los autores políticos han intentado hacer pasar como contratos, desempeña papel alguno en esto. Se ha propuesto que somos incursos en la obligación de obedecer a un gobierno porque elegimos ser sus súbditos, pero aparte de otras objeciones, esto presupone que tenemos una alternativa real, y ese caso no es frecuente. Más bien, como señala Hume en su ensayo «Del Contrato Original», es como decirle a un marinero enrolado mediante secuestro que es libre de saltar al mar y perecer.

Hume no intenta conectar la moral y la religión, sin duda porque vio que la moral no puede estar fundada en ninguna forma de autoridad, por muy poderosa que sea, aunque la creencia religiosa pueda operar como sanción a través de sus efectos sobre las pasiones. De todas maneras, Hume estaba menos interesado en la utilidad de la creencia religiosa que en sus pretensiones de verdad. Hemos visto que Hume rechazó el cristianismo. Ahora intentaré justificar mi afirmación de que también rechazó el deís-

mo, y para ello examinaré sus *Diálogos sobre la Religión Natural.*

Los tres participantes en los *Diálogos* son Demea, quien cree que se puede demostrar *a priori* la existencia de Dios, aunque seamos incapaces de penetrar el misterio de su naturaleza; Cleantes, quien argumenta que no puede haber otra prueba de la existencia de Dios que la que podemos extraer de nuestra observación del mundo y, en consecuencia, basa su teísmo en el argumento del diseño, como se lo conoce por lo común; y el escéptico Filón, que está de acuerdo con Cleantes en que el argumento del diseño es el único que vale la pena considerar, y se dedica a mostrar cuán pobre es sin embargo. Esto no le lleva a profesar el ateísmo. Llega incluso a afirmar en cierto punto que «cuando tratan de estas materias los hombres razonables, la cuestión nunca puede aludir al *ser,* sino a la *naturaleza* de la Deidad» (D 142), pero en vista de su argumentación general, esto es manifiestamente irónico. En la conducción de los *Diálogos,* Filón, con mucho, hace la mayor parte del gasto, y esto es una razón para concluir que habla por Hume.

El argumento de Demea es que nada puede existir sin una causa, que la idea de un regreso infinito de causas es absurda y que el regreso sólo puede llegar a término si hay una causa última que exista necesariamente. Esta es la Deidad, «que lleva en sí misma la *Razón* de la existencia, y cuya existencia no se puede negar sin expresar una contradicción» (D 189). La réplica de Cleantes a este argumento es que se supone que la existencia de una deidad es un asunto de hecho, y que ningún asunto de hecho se puede

demostrar *a priori*. Es más, si tenemos derecho a hablar de un ser necesario, igual podría ser éste el universo mismo. Demea no intenta contestar a esta objeción, con lo que entra Filón, y el resto de sus intervenciones en el *Diálogo* se limitan a ocasionales protestas piadosas contra Cleantes, cuando éste no hace una distinción suficientemente neta entre las cualidades y los poderes de los seres humanos y los de su supuesto creador.

Aunque ofrece numerosos ejemplos, que Filón acepta, de la adaptación de los medios a los fines en la naturaleza, la postura de Cleantes es resumida en una presentación vigorosa del argumento del diseño.

> Miremos el mundo que nos rodea [dice]: Contemplemos su totalidad y cada una de sus partes: Veremos que no es sino una gran máquina, dividida en un número infinito de máquinas menores que, a su vez, admiten subdivisiones, hasta un grado que va más allá de lo que los sentidos y facultades humanos pueden columbrar y explicar. Todas estas máquinas, e incluso sus partes más menudas, están ajustadas entre sí con tal precisión que arrebata de admiración a todos los hombres que las han contemplado. La delicada adaptación de medios a fines en toda la naturaleza semeja exactamente, aunque mucho las excede, las producciones del ingenio humano, del diseño, pensamiento, sabiduría e inteligencia humanos. Pues que los efectos se asemejan, estamos obligados a inferir, según todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el Autor de la naturaleza es en algo similar a la mente del hombre, aunque poseedora de facultades muy superiores, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Con este argumento *a posteriori*, y con él solo, probamos al mismo tiempo la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas (D 143).

La réplica de Filón a este argumento es el tema principal de la totalidad de los *Diálogos*, pero sus objeciones fundamentales se pueden resumir con brevedad.

1. Los argumentos causales están basados en las regularidades experimentadas. En este caso no disponemos de ellas, pues no conocemos una multiplicidad de mundos. Cleantes sólo puede apelar a la analogía, que es una forma más débil de razonamiento.

2. Si forzamos la analogía bajo el supuesto de que efectos similares tienen causas similares, no tenemos garantía alguna para concluir que un Ser infinito, eterno e incorpóreo planeó el universo. No tenemos experiencia de nada así. Las máquinas las construyen seres humanos mortales, que tienen cuerpos, pertenecen a uno u otro sexo, trabajan en cooperación, proceden por ensayo y error, cometen desatinos y los corrigen, mejoran sus diseños. ¿Con qué derecho podemos privar al planificador universal de cuerpo y sexo? ¿Por qué no concluir que el mundo se debe al esfuerzo combinado de varios dioses? ¿Por qué no puede ser «el primer ensayo tosco de alguna deidad infantil que luego lo abandonó» o «el producto de la avanzada edad y chochez de una deidad senil» (D 169) cuya muerte lo ha abandonado a sus propios recursos? ¿Por qué no ha habido diversos mundos «remendados y frangollados durante una eternidad antes de que este sistema fuera desarrollado»? (D 167).

3. Si esto es forzar demasiado la analogía para el gusto de Cleantes, es en realidad debilitarla dema-

siado. El mundo contiene muchos artefactos humanos y muchos objetos naturales que se parecen a estos artefactos, al menos en la medida en que ellos o sus partes sirven a alguna función a la que están más o menos adaptados. No se sigue, sin embargo, que el universo como un todo sea una máquina ni nada semejante, ni que sirva a ningún propósito. No se parece más a una máquina que a un organismo animal o vegetal. No sería «menos inteligente, o menos conforme a la experiencia, decir que el mundo creció de las vegetaciones de una semilla arrojada por otro mundo que decir que surgió de una razón o traza divinos» (D 198).

4. Si retrotraemos el universo de objetos a «un universo de ideas similar» (D 162), ¿por qué detenernos aquí? Si el orden de las ideas no necesita una explicación ulterior, ¿por qué la necesita el orden que hallamos en la materia?

5. Nuestra experiencia del mundo muestra que «la materia puede preservar esa agitación perpetua que parece esencial en ella y, no obstante, mantener una constancia en las formas que produce» (D 183). ¿Por qué no hemos de contentarnos con atribuir a la materia una fuerza que le permitiera haberse desarrollado desde lo que podemos suponer haya sido un caos original hasta un orden que explique, entre otras cosas, «la aparente sabiduría y artificio que hay en el universo» (D 184)? Ciertamente, esta teoría es preferible a la hipótesis inverificable y prácticamente inútil de un agente sobrenatural.

6. El argumento del diseño no sólo está expuesto a todas estas objeciones, sino que, incluso cuando las aventamos, no consigue casi nada. Lo más que tiene

derecho a concluir quien lo acepte es «que el universo, alguna vez, surgió de algo semejante al diseño. Pero más allá de esta posición no puede discernir una sola circunstancia, y después no le queda sino fijar cada punto de su teología recurriendo a la más desaforada licencia de la ilusión y la hipótesis» (D 169).

Probablemente esto último era, a los ojos de Hume, lo más importante. Como he intentado mostrar, atacaba desde diversos frentes a la creencia religiosa, pero, sobre todo, deseaba librar a la filosofía de «la ilusión y la hipótesis» donde cae la teología. Hemos visto que no fue un modelo de consistencia, pero al menos era consistente en su naturalismo, en su requerimiento de que toda rama de la ciencia ancle en la experiencia. Sus intereses más importantes fueron demasiado vastos para caber en un párrafo, pero su perspectiva general se puede acaso resumir, y no veo mejor manera de hacerlo que citar el famoso pasaje donde concluye la primera *Investigación*:

Cuando recorremos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¿qué estragos no hemos de hacer? Si tomamos en nuestra mano cualquier volumen sobre, por ejemplo, la divinidad o la metafísica escolástica, preguntemos, *¿Contiene algún razonamiento abstracto relativo a la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a asuntos de hecho y de experiencia?* No. Encomendémoslo entonces a las llamas, pues no contiene sino sofistería e ilusión (E 165).

Noticia bibliográfica

Las ediciones de obras de Hume que he empleado en las citas están indicadas en el Prefacio. Las fechas de publicación originales de éstas y otras obras de Hume a las que me he referido son las siguientes:

A Treatise of Human Nature, 1739-40.

An Abstract of the Treatise of Human Nature, 1740 (publicado anónimamente).

Essays, Moral and Political, 1741-42.

Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract» y «Of Pasive Obedience»), 1748.

Enquiry concerning Human Understanding, 1748 (publicado por primera vez como *Philosophical Essays concerning Human Understanding*).

Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751.

Political Discourses, 1752.

History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688 (6 vols.), 1754-62.

Four Dissertations («The Natural History of Religion», «Of the Passions», «Of Tragedy» y «Of the Standard of Taste»), 1757.

Two Essays («Of Suicide» y «Of the Immortality of the Soul»), 1777.

My Own Life, 1777 (publicado por primera vez como *The Life of David Hume, Esq., Written by Himself*).

Dialogues concerning Natural Religion, 1779.

J. Y. T. Greig editó en dos volúmenes una gran colección de cartas de Hume, que publicó en 1932 con el título de *The Letters of David Hume* la Oxford University Press. En 1954 sacó la misma casa una colección titulada *New Letters of David Hume*, producto de las extensas investigaciones de los editores, Raymond Klibansky y Ernest C. Mossner. Entre los numerosos libros escritos sobre la filosofía de Hume deseo recomendar en especial *The Philosophy of David Hume*, de Norman Kemp Smith, publicado por Macmillan en 1941, *Hume's Theory of the External World*, de H. H. Price, publicado por la Oxford University Press en 1940. Lo que debo a estas obras está indicado en el texto.

Indice